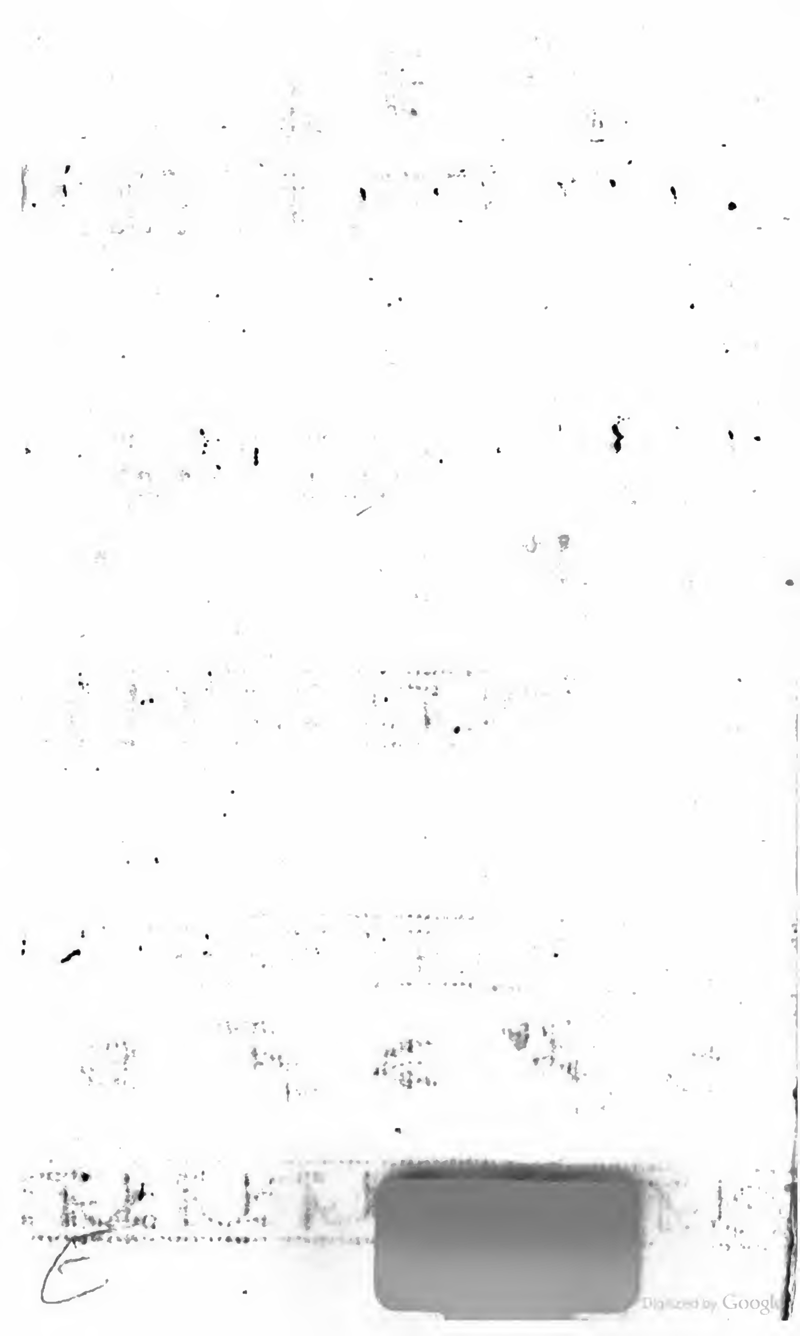




Lehrbuch

für

den ersten

Cursus der Philosophie

mit

nächster Beziehung

auf die

Reinholdsche Elementarphilosophie

geschrieben

von

Karl Heinrich Ludwig Pölitz,

Professor zu Dresden.

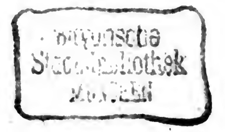
Zweite vermehrte Ausgabe.

Leipzig und Gera,

bei Wilhelm Heinsius.

1798.

— Φιλοσοφειν εις ενεργειαν βιου —



Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Die grofse Krifis, die die Philofophie in dem letzten Decennium erlebt hat, mufste, fo entfchieden wohlthätig fie auch für die Fortfchritte der Wiffenfchaft felbft auf jeden Fall geworden ift, und für die Zukunft werden mufs, fo manchen academifchen Lehrer, der in diefer Periode durch Schriften an den öffentlichen philofophifchen Unterfuchungen Antheil nahm, in die Verlegenheit bringen, durch neue Prüfung feines ehemals als untrüglich angekündigten Syftems veranlafst zu werden, es öffentlich dem Publikum zu geftehen, dafs er geirrt und den rechten Weg verfehlt habe. So wenig Nachtheiliges auch der wahre Denker in diefem wahrheits-

 lieben-

liebenden Bekenntnifs finden wird, und fo ehrenvoll es für den, der es ablegt, infofern werden mufs, inwiefern er dadurch am ficherften belegt, dafs er feit der Zeit, dafs fein Werk erfchien, keinen Stillftand in feinen Unterfuchungen gemacht, fondern muthig und feft den Gang eigner Prüfung verfolgt habe; fo finden doch die gemächlichen Zufchauer unfrer philofophifchen Verhandlungen einen, fie wenigftens befriedigenden Grund, fich der ganzen Philofophie zu entfchlagen, darin, dafs die Denker unfers Zeitalters felbft noch nicht über das, was eigentlich Philofophie fei, einverftanden find, und fie fehen oft mit behaglichem Wohlgefallen lächelnd auf den herab, der ehrlich genug ift, fein Confiteor darüber der Welt vorzulegen.

In jenem Falle hat fich nun Reinhold felbft befunden, der von feinem Syfteme der Elementarphilofophie zum Fichtefchen Idealismus überging; warum foll ich mich fchämen, das nehmliche zu geftehen, da ich bereits in Eggers deutfchem Magazin *) einen Verfuch gemacht habe, den Gang meiner gegenwärtigen Unterfuchungen im kurzen Umriffe der philofophifchen Welt vorzulegen? Die Richtung aber, die mein philofophifches Nachdenken überhaupt genommen hat, war folgende. So fehr ich auch Kants kritifche Schriften fchätzte, und fo viel ich ihm verdankte, fo war ich doch

*) Mein Auffatz: *Ueber die letzten Principien der Philofophie*, in Eggers Magaz. 1797. April, Mai, Juni und Juli.

doch von der Theologie und von andern positiven Wissenschaften her, den strengsystematischen Gang zu sehr gewohnt worden, als dass ich nicht das Bedürfniss hätte fühlen sollen, aus der Masse der neuen, auf dem Felde der Philosophie vorhandenen, Materialien, ein System, ein neues Ganze aufzuführen. Mit der innigsten Wärme ergriff ich daher das, was Reinhold damals für die Begründung der Philosophie als Wissenschaft that, subjectiv überzeugt, dass das, was in seinen, mit einer eigenthümlichen Energie geschriebenen, Schriften zerstreut lag, in seiner deutlichen, gedrängten Darstellung und durch Beifügung andrer, von ihm minder angebauten Theile der theoretischen Philosophie (z. B. empirische Psychologie und Religionswissenschaft) zur Haltbarkeit eines Systems, das die Philosophie bis auf die Bedürfnisse der neuesten Zeit fortführte, sich müsse erheben lassen. Diess Bedürfniss fühlte ich selbst um so drückender, je mehr ich mich, bei meinen Vorlesungen in Leipzig im Jahre 1794, nach einem Lehrbuche umsah, das ich damals theils hätte zum Grunde legen, theils zum Nachlesen über die gehaltenen Vorlesungen empfehlen können. In diesem Drängnisse arbeitete ich dieses Lehrbuch aus, das gegenwärtig zum zweiten Male im Publikum erscheint. Den Zweck desselben bezeichne ich, da er wirklich die Wahrheit darüber enthält, mit den Worten der ersten Vorrede:

„Was Reinhold für die Begründung und Aufführung eines strengwissenschaftlichen Systems gethan hat, lag bis jetzt in mehrern seiner trefflichen Schriften zer-

 streut.

streut, und er selbst hatte in den Beiträgen manche einzelne Untersuchungen, die er Anfangs in der Theorie des Vorstellungsvermögens aufgeführt hatte, verändert dargestellt. Diess nun zu Einem Ganzen zusammen zu stellen; die neuen eignen Berichtigungen und Verbesserungen Reinholds, die er späterhin in Rücksicht auf seine frühern Untersuchungen mitgetheilt hat, aufzunehmen; die Theile, die er gar nicht, oder nur verhältnissmässig sehr wenig angebaut hat, als z. B. empirische Psychologie und moralische Religionswissenschaft, im Geiste seines Systems auszuarbeiten und damit zu verbinden, dem Ganzen aber doch ein eigenthümliches Gepräge aufzudrücken; diess war meine Absicht bei diesem Lehrbuche der Philosophie. Das Verdienst desselben kann daher nicht zunächst in eignen neuen Entdeckungen bestehen; vielmehr war mein Zweck, da noch kein Lehrbuch vorhanden ist, das auf die Reinholdschen Untersuchungen zunächst Rücksicht nähme, da wir doch Epitomatoren und Commentatoren von Kants Schriften hinreichend genug haben, auch die Resultate jenes grossen Selbstdenkers zu einem Ganzen zusammen zu stellen, so viel als möglich seinen eignen Gang und seine eignen Ausdrücke beizubehalten, übrigens aber auch da von ihm im Einzelnen abzuweichen, wo mich meine subjective Ueberzeugung einen andern Weg nehmen liess. Vielleicht aber, dass manchen, durch Reinholds mündlichen Vortrag und durch seine Schriften gebildeten Männern, dieses Buch nicht unangenehm ist, indem sie aus sämmtlichen Reinholdschen Schriften, ohne doch ein sclavischer Nachbeter desselben zu sein, dasje-

dasjenige hier concentrirt fanden, was zur Aufführung eines strengwissenschaftlichen Systems der Philosophie, ohne Polemik, gehört." —

Ich hatte das Vergnügen, zu sehen, daſs mehrere denkende und billige Männer dieſs Werk aus diesem Gesichtspunkte, eine gedrängte Uebersicht der Reinholdschen Theorie zu liefern, angesehen haben. Dieſs gestanden mir namentlich die Recensenten in Jakobs philos. Annalen, 1796. St. I. S. 113-120. in der Oberd. Litter. Zeit. 1795. St. 139. S. 1017-1022., in der Nürnb. gel. Zeitung, 1795. St. 85. S. 679 ff., in dem Leipz. gel. Anz. 1795. St. 83. S. 651 ff., in den Rintler Annalen, 1795. St. 39. S. 615 ff., in Paulus th. Journale, 1796. St. 10. S. 1051 ff. zu; selbst die Recensenten in der Allg. d. Bibl. (Anh. z. 1-28. B. 1. Abth. S. 239-250.), und der Erlang. gel. Zeit. (1795. St. 87. S. 693 ff.) räumten dieſs ein, tadelten aber freilich die Anhänglichkeit an die Reinholdsche Theorie; nur der Recensent in der Litt. Zeit. sprach (1796. N. 200. S. 765 ff.) ein Todesurtheil darüber, da er mir eine Kompilation vorwarf, die ich in *dem* Sinne, daſs das Buch den Geist aller Reinholdschen Schriften, mit Rücksicht auf die Fortschritte der Psychologie durch Schmid, Platner, Jakob und Ith, und der Religionswissenschaft durch Heydenreich, Schaumann etc. enthalten sollte, selbst nicht abläugne.

Auf Reinholds Elementarphilosophie folgte, in der ewigen Ebbe und Flut der Philosophie unsrer Tage,

Fich-

Fichte's transſcendentaler Idealismus. Ich glaube dieſes konſequente und ſtrengwiſſenſchaftliche Syſtem jetzt näher zu verſtehen, als da ich dieſes Lehrbuch ſchrieb, und Fichte's erſte Schriften kaum erſchienen waren. Ich bin gewiſs unparteiiſch genug, den groſsen Aufwand von ſelbſtſtändiger Kraft, die Originalität und Konſequenz eines Mannes zu ſchätzen, der das thut, was Fichte für den Idealismus gethan hat. Aber ich geſtehe gern, daſs ich ſogleich an der zweiten Prämiſſe des Syſtems anſtoſse, und daſs ich nicht eher den Idealismus, als vollendet in Fichte's Schriften finden kann, als bis mir erwieſen iſt, wie die Erfahrung vor aller Erfahrung in uns enthalten ſei, oder in Fichte's Sprache, wie das Ich, das intelligible Subject des Handelns, ohne noch mit einer Erſcheinungswelt in irgend eine Kommunikation getreten zu ſein, und ohne zu wiſſen, ob eine ſolche exiſtire, ein Nicht-Ich ſetzt, d. h. poſtulirt, daſs eine Erſcheinungswelt exiſtiren ſoll, um auf dieſe einzuwirken. Ich geſtehe gern, daſs wenn dieſs die einzig mögliche Hypotheſe wäre, um die freie Wirkſamkeit des intelligiblen Weſens in uns zu erklären, ich ſie allerdings auch annehmen würde und müſste; ſo aber, da in unſerm überſinnlichen Theile nicht eher ein Begriff, ja ſogar ein Bild von der Einſcheinungswelt, oder irgend einem Theile derſelben entſteht, als bis wir mit dem erſten Acte des Lebens und Handelns ſogleich und zwar urſprünglich ſchon mit dieſer Erſcheinungswelt in Verbindung treten, hat allezeit der mehr für ſich, der eine, von dem Ueberſinnlichen in uns, verſchiedene Erſchei-

nungs-

nungswelt aufser fich annimmt, deren letzte Gründe, deren innern Zufammenhang, deren Verhältnifs zu den Dingen an fich, er fich keineswegs zu erklären anmafst, die er aber wegen der Erfcheinungen, die fie enthält, und die unmöglich (dem Stoffe nach) blofs Producte feines überfinnlichen Ichs fein können, als völlig verfchieden von diefem Ich denke. Bis dafs nicht das a priori Gegebenfein aller Erfahrung vor aller Erfahrung, und die Unmöglichkeit einer empirifch gegebenen Erfcheinungswelt wird erwiefen fein, kann kein Idealift verlangen, dafs wir feine zweite und dritte Prämiffe anders als erfchlichen anfehen, dafs nehmlich das Ich das Nicht-Ich erzeuge und fich in Wechfelwirkung mit ihm fetze, dafs alfo Subject und Object, Form und Stoff eins und daffelbe, und beides blofs in uns enthalten fei. Sei's dann immer, dafs das Syftem in fich ftreng zufammen hänge, was hilfts, wenn feine Prämiffen nicht feft ftehen? —

Verlegen hätte ich nun allerdings fein müffen, wenn ich erft da, als Reinhold felbft feine Elementarphilofophie aufgab, an der Untrüglichkeit feines Syftems gezweifelt hätte. Schon ein volles Jahr früher war mein Glaube an daffelbe und überhaupt an die Vollendung der Philofophie, durch die Refultate der Kritik erfchüttert worden. Ich fah, als ich bei meiner gegenwärtigen Stelle, mehr die Welt wie fie ift, und nicht wie fie nach dem academifchen Ideale fein foll, kennen lernte, dafs es zwar ein herrliches Ding um die Spekulation in der Philofophie ift, dafs aber jene aufs Leben

keines-

keineswegés angewendet werden kann; daſs man von dem Kampf der Syſteme hier keine Notiz nimmt, und daſs eine Philoſophie, die dem handelnden Menſchen in ſeinen unzähligen Verhältniſſen im bürgerlichen Leben angemeſſen ſein ſoll, von aller Scholaſtik, Polemik und Terminologie frei ſein, und ſich um die groſse Aufgabe drehen muſs: wie das Intereſſe für die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit im Leben gezeigt und realiſirt werden könne durch richtige Grundſätze, durch gute Handlungen, durch allmähliche Vollendung der Harmonie zwiſchen Kopf und Herz in dem Individuum? In dieſem Kreiſe liegt die Philoſophie des Lebens. Sie ſetzt eine richtige Anſicht des Menſchen, als eines Weſens voraus, das gemiſchte Anlagen beſitzt, des auf Erden weder ganz Geiſt, noch ganz Thier iſt; ein Syſtem, das zwiſchen den Extremen des Materialismus und Idealismus die Mitte hält, das den ganzen Menſchen umſchlieſst, das überall Geiſt und Leben haucht, und das inſofern ſyſtematiſchen Zuſammenhang hat, inwiefern es die Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes auf ihre letzten Gründe zurückführt, und den geſunden Menſchenverſtand ſelbſt vor allen möglichen Verirrungen bewahrt, zu denen der Eklekticismus nur immer die Thüre öffnen kann. Wie ich darüber denke; inwiefern ich glaube, daſs zwar bloſs nach der Kritik, aber nicht durch die Kritik dieſes Syſtem aufgeführt werden konnte, habe ich in jener ausführlichen, oben angeführten Abhandlung angedeutet; nach einigen Jahren hoffe ich einem ausgeführten Ver-

ſuch

fuch die Reife geben zu können, mit der er vor unparteiifchen, nicht fyftemfüchtigen Denkern erfcheinen kann. — Nach diefem Mafsftabe, wo ich gegenwärtig unmöglich noch diefe neue Anficht der Welt übergeben konnte, und diefes Lehrbuch doch zum zweiten Male erfcheinen follte, wird man es mir nicht verdenken, dafs, ob fich gleich meine eigne Anficht der Philofophie ganz verändert hat, ich diefes Werk doch nicht umgearbeitet habe, da in demfelben kein Stein auf dem andern hätte bleiben können, fondern daffelbe ganz kaffirt hätte werden müffen. Diefs wird mich hoffentlich bei denen entfchuldigen, die mir noch neuerlich fteife Anhänglichkeit an der kritifchen Philofophie, und namentlich an der Reinholdfchen Theorie vorgeworfen haben, woran ich, feit jene Abhandlung erfchienen ift, fehr unfchuldig bin; zugleich wird man es mir nicht verdenken, dafs diefes Werk, das als Ueberficht über die Reinholdfchen Philofopheme, felbft für die Gefchichte eines kurzen Zeitpunkts der neuen Philofophie nicht unbrauchbar ift, jenem Zwecke noch immer beftimmt bleibt. Doch wird der Lefer finden, dafs ich ihn wenigftens durch fortgefetzte Litteratur, S. 137-139. S. 321. S. 244-249. S. 405. 406. mit dem Fortrücken unfrer Philofophie habe bekannt machen wollen.

Nicht alfo als mein gegenwärtiges Glaubensbekenntnifs über Philofophie hat man diefes Werk anzufehen; mehr ift diefes Confiteor in Eggers Magazin niedergelegt. Diefes äufsere ich blofs defshalb, um nicht von neuem einer unbilligen Behandlung eines defpotifchen Recen-

Recensenten ausgesetzt zu sein. Interessirt ihn unsere gemeinschaftliche Wissenschaft, nicht der Schule sondern der Menschheit wegen, so wünsche ich, dass er sein Urtheil über meine individuelle Philosophie nicht eher, als nach Erscheinung jenes versprochenen Werkes fälle, dem ich bereits seit länger als zwei Jahren die hellsten Stunden widme, die mir mein Amt für litterärische Arbeiten übrig läfst.

Dresden, den 31. März. 1798.

Pölitz.

Ein-

Einleitung.

§. 1.

Der Mensch ist das einzige erkennbare Wesen, das mit sich selbst uneinig werden, und über seine Bestimmung im Widerspruche mit sich stehen kann. Er würde aber nicht mit sich selbst in Uneinigkeit gerathen können, wenn er nicht neben seiner sinnlichen Natur eine geistige (Vernunft) besäſse, die, ihrem intelligiblen Charakter nach, sich einen andern Zweck zu realisiren vorzeichnet, als die sinnliche Natur.

§. 2.

Jeder Theil der Natur des Menschen, der sinnliche sowohl als der geistige, ist an eine eigene Quelle der Erkenntniſs gewiesen, und erkennt eine eigene Gesetzgebung an, durch die seine Aeuſserungen bestimmt werden.

§. 3.

Die Erkenntniſsquelle für die sinnliche Natur des Menschen ist die ganze Sinnenwelt; alles was den

Raum erfüllt, alle Erſcheinungen und Veränderungen der Weſen, die wir in demſelben wahrnehmen, können ein Gegenſtand unſrer Erkenntniſs werden. In wie fern dieſe Erkenntniſs allein durch Erfahrung möglich und vermittelt wird, in ſo fern heiſst ſie empiriſch. Der Menſch findet aber, daſs in der Sinnenwelt alle Erſcheinungen und Veränderungen nach gewiſſen Geſetzen erfolgen, und daſs die Weſen, die er in derſelben erkennt, vermittelſt dieſer Geſetze zu gewiſſen Zwecken beſtimmt, und zu einem Ganzen verbunden ſind.

§. 4.

Der Menſch würde aber die einzelnen empiriſchen Data, die ihm die Sinnenwelt zuführt, nicht unter gewiſſe Geſetze bringen, und zu einem Ganzen vereinigen können; (da der Stoff, den ihm die Sinnenwelt darbietet, ein Mannigfaltiges iſt,) er würde in ſeiner Erkenntniſs keinen innern Zuſammenhang finden; wenn nicht ein, unter gewiſſen Formen und nach beſtimmten Geſetzen, wahrnehmendes, ordnendes und verbindendes Gemüth dieſes Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden, und die Erſcheinungen ſelbſt auf allgemeine und nothwendige Geſeze, durch welche es Zuſammenhang zwiſchen den Erſcheinungen hervor bringt, zurück zu führen ſuchte.

§. 5.

Wenn daher auch alle unſre Erkenntniſs, der Zeit nach, mit der Erfahrung anhebt, und durch die Einwirkung der Sinnenwelt auf den ſinnlichen Theil unſrer Natur vermittelt wird, ſo iſt ſie doch keineswegeges allein ein Product der Erfahrung, denn die Sinnenwelt (Natur) giebt uns blos den Stoff durch einzelne Eindrücke, durch abgeriſſne und zerſtreute Wahrnehmun-

mun-

mungen, zu Vorſtellungen und Erkenntniſſen. Denn ſchon um den Eindruck der äuſsern Gegenſtände aufnehmen, und ihre Veränderungen und Beſchaffenheiten wahrnehmen zu können, müſſen in dem menſchlichen Gemüthe vor allem Eindrucke und vor aller Wahrnehmung gewiſſe Formen und Geſetze als Bedingungen feſtgeſetzt ſein, unter denen die Eindrücke geſchehen, und die Gegenſtände wahrgenommen werden können.

§. 6.

Soll aber aus dieſen einzelnen, zerſtreuten Wahrnehmungen ein Ganzes der Erfahrung werden, ſo muſs ein Verſtand hinzu kommen, der alles nach gewiſſen Begriffen und Regeln ordnet, verknüpft und zuſammenhält. Noch höher iſt die Function und Thätigkeit der Vernunft, die, in Beziehung auf die Erfahrung und den, durch die Sinnenwelt zugeführten mannigfaltigen, Stoff zu Erkenntniſſen, Einheit, Ordnung und Geſetzmäſsigkeit in dieſes Mannigfaltige bringt; die aber auch, unabhängig von aller Erfahrung, durch eigne, freie Wirkſamkeit, Geſetze für alle vernünftige Weſen aufſtellt, die, ihrem urſprünglichen Charakter nach, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbinden. Die Vernunft, die für alle freie Thätigkeiten vernünftiger Weſen letzte, allgemeing ü l t i g e Geſetze vorſchreibt, erkennt dieſelben aber auch ſelbſt als nothwendig und allgemeing e l t e n d an, indem ſie dieſelben ausübt, und den durch dieſelben aufgegebenen Zweck, der alle andre niedere Zwecke in ſich vereinigt, mithin alſo l e t z t e r oder E n d zweck iſt, zu realiſiren ſucht.

§. 7.

D i e V e r ſ c h i e d e n h e i t d e r Q u e l l e n menſchlicher Erkenntniſſe iſt alſo durch die Selbſt-

thätigkeit der Vernunft erwiesen. Denn in ihr ist ein System von Ideen, Principien und Gesetzen enthalten, dem kein Gegenstand der Sinnenwelt entspricht, und das durch das Mannigfaltige der Erfahrungen, das durch die Sinnenwelt dargeboten, und von der sinnlichen Natur des Menschen aufgefasst wird, ohnmöglich hervorgebracht werden kann. Ja selbst das Mannigfaltige in der Natur würde nie zur Einheit verbunden werden können, wenn nicht in dem menschlichen Gemüth ein einiges, höchstes Vermögen angetroffen würde, welches die letzten Gründe und die höchsten Bedingungen jener Thätigkeit und Gesetze in sich enthielte. Ohne die innere nothwendige Gesetzgebung der Vernunft würde in der ganzen Natur keine Spur der Gesetzmässigkeit angetroffen werden, denn eben sie trägt erst ihre unwandelbare Form auf die einzelnen Erscheinungen der Sinnenwelt über; aber ohne eine Natur, die uns den mannigfaltigsten Stoff zur Erkenntniss darbietet, würden auch die Anlagen und Vermögen unsers Gemüthes weder entwickelt und ausgebildet, noch zur Wirksamkeit erhoben werden; es würden vielmehr diese ursprünglichen Anlagen und Vermögen todt und leer in uns liegen. Aber durch die innige Verbindung von beiden, wird es dem Menschen möglich zu Erkenntnissen zu gelangen, und Ordnung, Einheit und Zusammenhang in dieselben zu bringen.

§. 8.

Aber nicht blos in Rücksicht auf die Quellen der Erkenntnisse sind der sinnliche und der geistige Theil der menschlichen Natur von einander verschieden. Noch mehr sind sie es in Ansehung ihres Zwekkes. Laut kündigt sich in allen beseelten organisirten Wesen der Trieb nach Glückseligkeit, nach der möglichst- grösten Summe des Wohlseins während

der

der Totalität eines irrdischen Lebens, an; alle Bestrebungen der sinnlichen Natur gehen auf die Realisirung dieses Zweckes. Da aber die sinnliche Natur den nothwendigen mechanischen Gesetzen der Körperwelt unterworfen ist, so wird die Realisirung dieses Zweckes sehr oft gehindert und aufgehalten, ja oft ganz ohnmöglich gemacht. Wäre nun die Erreichung der Glückseligkeit, oder der möglichst grössten Summe des Wohlseins, der gesammte, einzige und letzte Zweck des Menschen, so würde er ihn nie ganz erreichen können, und sich mit seiner Bestimmung ein ewiges Räthsel bleiben.

§. 9.

Die Dunkelheit, die auf der menschlichen Bestimmung ruht, wird aber anfangs noch grösser, wenn der Mensch sich das Gesetz entwickelt, das ihm seine Vernunft unnachlassllich zu befolgen gebietet, zu dem er sich auch, nach seinen moralischen Anlagen, unbedingt verbunden fühlt, und das doch oft dem Interesse der sinnlichen Natur geradezu widerspricht. Denn die Handlungen, die der Mensch in der Angemessenheit zu dem Gesetze der Vernunft ausüben soll, scheinen nicht selten das Bestreben nach Realisirung des Zweckes der sinnlichen Natur aufzuheben. Uebrigens ist dieses Vernunftgesetz, ein Gesetz der Freiheit, das der Mensch blos unter der Bedingung der moralischen Freiheit realisiren kann. Darum steht es unter keinem Einflusse der mechanischen Naturgesetze, gebietet aber deshalb unnachlasslich, weil alle Wirkungen und Geseze der Vernunft den Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen.

§. 10.

Indem nun der Mensch zu der Realisirung beider Zwecke sich nothwendig verbunden fühlt, da der

eine aus seiner sinnlichen Natur (die unter nothwendigen mechanischen Naturgesetzen steht) resultirt, der andere aber aus einer innern, von aller Erfahrung unabhängigen, nothwendigen Thätigkeit der Vernunft hervorgebracht wird, beide Zwecke aber, nach ihrem heterogenen Ursprunge und völlig verschiedenen Gegenstande (den sie zu realisiren beabsichtigen) sich zu widersprechen scheinen; so wird das sinnlich- vernünftige Wesen dadurch in die peinlichste Unruhe gesetzt, und so dringt sich ihm das Bedürfniss unnachlasslich auf, diese Disharmonie zwischen jenen Zwecken, die aus zwei heterogenen Gesetzgebungen resultiren, zu heben, um mit sich selbst in Ordnung, Frieden und Harmonie zu kommen.

§. 11.

Dieses Bedürfniss wird um so dringender, je weiter der Mensch, bei dieser innern Unruhe, in seiner Ausbildung und Reife fortschreitet; je mehr ihn das grosse Schauspiel der ihn umgebenden Natur interessirt; je inniger sein Herz nach Glückseligkeit schmachtet; je mehr seine Vernunft ihre höheren Ansprüche geltend zu machen sucht; je mehr er wahrnimmt, wie wenig hienieden seine Ausbildung der Unendlichkeit der Anlagen und Vermögen, die er in sich wahrnimmt, und die einer ununterbrochenen Entwickelung empfänglich sind, entspricht; je mehr überhaupt das, im Reiche lebendiger Kräfte ihm entgegenkommende, Bild des Todes ihn beunruhigt, seine Hoffnungen und Erwartungen darniederschlägt, und, wo möglich, die Unruhe noch erhöht, die die Ansicht seines räthselhaften Zustandes auf der Erde in ihm hervorbringt.

§. 12.

Dieses Bedürfniss ist nun der Grund alles Philosophirens; ohne mit sich selbst uneinig geworden zu sein,

ſein, wird der Menſch nie aus eignem Antriebe philoſophiren, und nur von denen, die dieſes Bedürfniſs, in ſeinem Umfange und in ſeiner ganzen Stärke fühlen, läſst es ſich erwarten, daſs ſie mit den Unterſuchungen ſelbſt aufs Reine kommen, und den Endzweck ihrer Natur im hellen Lichte ſehen werden. Denn das Eine, das der Menſcheit noth iſt, das Wichtigſte unter allen, was ein vernünftiges Weſen intereſſiren und zum Nachdenken veranlaſſen kann, iſt die Entdeckung und Feſtſetzung der letzten, und als ſolche, allgemeingeltenden Gründe unſrer Pflichten und Rechte in dieſem und unſrer Erwartungen für das künftige Leben.

§. 13.

Wer das Intereſſe für dieſe höchſten Angelegenheiten der Menſchheit nicht in ſich fühlt, iſt noch nicht zum Philoſophiren reif geworden, und wird, wenn er aus Mangel an innerem Bedürfniſſe für dieſe Unterſuchungen ſich doch derſelben unterzieht, nie ganz mit ihnen aufs Reine kommen. Der kleinſte Theil der Menſchen fühlt aber dieſes Bedürfniſs in ſeinem Umfange und in ſeiner ganzen Stärke. Erziehung, Gewohnheit, die Verhältniſſe des bürgerlichen Lebens, der frühzeitig gehemmte Reiz zum eignen Nachdenken, Temperament und dergleichen, unterdrücken den Keim dazu bei den meiſten Menſchen bereits in den früheſten Jahren. Der gröſste Theil behilft ſich daher mit Annahme gewiſſer Reſultate über dieſe Unterſuchungen auf Auctorität, oder wird durch ein dunkles Gefühl darüber beruhigt, indem er weder Veranlaſſung noch Kraft hat, um dieſes Gefühl in Begriffe aufzulöſen, und den Grund ſeiner Erwartungen und Verbindlichkeiten auf ſichere und allgemeine Principien

 zu-

zurück zu führen. Nur alſo bei denen, in welchen jenes Bedürfniſs erwacht iſt, kann man ſich einen glücklichen Erfolg und eine dereinſtige ſubjective Beendigung dieſer Unterſuchungen verſprechen, und nur die Unruhe, die Uneinigkeit des vernünftigen Weſens mit ſich ſelbſt, die aus der Betrachtung der verſchiedenen, nach ihrem erſten Anſcheine unvereinbaren, Zwecke, zu deren Realiſirung es ſich doch nothwendig verbunden fühlt, iſt die wahre Stimmung zum Philoſophiren.

§. 14.

Der Menſch, in welchem jenes Bedürfniſs zu einer gewiſſen Reife und Stärke erwacht iſt, kennt alſo keine dringendere Angelegenheit, als dieſe Uneinigkeit mit ſich ſelbſt zu heben, und Frieden und Harmonie zwiſchen ſeine Anlagen, Vermögen und Kräſte zu bringen. Er kann aber nicht eher Frieden, Ordnung und Harmonie zwiſchen ſeine Kräfte bringen, als bis er mit ſich über den Endzweck, der ihm zu erreichen aufgegeben iſt, einig geworden iſt, und bis er die Vermögen und Kräfte, vermittelſt welcher die Realiſirung dieſes Endzwecks möglich iſt und bewirkt werden ſoll, nach ihren Functionen näher entwickelt, und die Geſetze, an die ihre Entwickelung und Ausbildung geknüpft iſt, völlig kennen gelernt hat. Bis daſs der Menſch jenen Endzweck einzig verfolgt und lichtvoll geſehen, bis daſs er ſich nach ſeiner zwiefachen Natur, und nach den in ihnen enthaltenen Anlagen, Vermögen und Kräften kennen gelernt hat, kann er nicht mit ſich ſelbſt einig werden.

§. 15.

So lange alſo der Menſch ſich nicht in ſeinen Vermögen und Kräften, und nach den Geſetzen, an welche

che ihre Entwickelung, Bildung und Reife geknüpft ist, kennen und begreifen lernt, so lange ist er nicht einig mit sich selbst; so lange flieht ihn der Friede des Lebens; so lange bleibt ihm seine Bestimmung in Dunkelheit verhüllt; so lange verfehlt er in seiner Kultur den geraden, einfachen Weg zum Ziele; so lange ist er nicht vor Verirrung seines Ziels sicher; so lange bleibt er unter der langen Unmündigkeit der Auctorität, des blinden Glaubens, der sinnlichen Triebe, der niedrigen Leidenschaften. Denn die Mündigkeit des Menschen beginnt blos mit der lichtvollen Anerkennung des letzten Zweckes seines Daseins und mit der stufenweisen Realisirung desselben, nach völlig deutlich gedachten und als nothwendig und allgemeingeltend anerkannten Grundsätzen der Vernunft, die sich die ausgebildete Vernunft selbst vorschreibt, und die aus ihren ewigen Gesetzen resultiren.

§. 16.

Das vernünftige Wesen soll also nach einer Stimmung streben, wie es wünschen und verlangen muss, ewig gestimmt zu sein. Diese Stimmung kann aber nicht eher hervorgebracht werden, und das vernünftige Wesen der Erreichung derselben sich nicht eher durch seine freien Thätigkeiten nähern, als bis es beide Zwecke seiner sinnlichen und vernünftigen Natur (§. 8. 9.) zu einem Ganzen, oder zu einem Endzwecke vereinigt hat.

§. 17.

Der Zweck der sinnlichen Natur, der sich in einem Triebe ankündigte, war Glückseligkeit und die möglichst gröſste Summe des Wohlseins in der Totalität eines irrdischen Lebens; der Zweck der vernünftigen Natur gieng hervor aus einem, von der Vernunft selbst

aufgegebenen, Gesetze, und bestand in rein- sittlichen Handlungen, die, ohne je unterbrochen zu werden, vollkommen dem Sittengesetze der Vernunft angemessen sein sollen. Zur Realisirung beider Zwecke fühlte sich der Mensch nothwendig verbunden; ohne die Vereinigung beider, bleibt er in steter Uneinigkeit mit sich selbst. Die Vereinigung beider ist aber gedenkbar und möglich, weil sie einem Wesen vorgezeichnet und aufgegeben sind, das selbst aus der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu einem Ganzen besteht; können zwei, an sich heterogene, Naturen zu einem Ganzen, während der Totalität eines irrdischen Lebens, verbunden werden, so müssen auch jene beiden Zwecke, die aus ihnen resultiren, in einem Endzwecke vereinigt werden können.

§. 18.

Dieses Können leuchtet noch mehr daraus ein, dass, so verschieden auch an sich die beiden Gesetzgebungen, (die Gesetzgebung der Naturwelt und die eines Reiches der Freiheit und moralischer Intelligenzen) sind, doch die nehmliche Vernunft es ist, die beide als allgemeingültig anerkennt; ja dass durch die Vernunft, und durch ihre nothwendige Einrichtung, überall Zweckmäsigkeit und Befolgung gewisser Gesetze zu finden, erst die Erscheinungen und Verhältnisse (mithin auch die daher resultirenden Triebe) der Naturwelt auf gewisse Gesetze zurückgeführt werden; dass also die Vernunft, die die Gesetzgebung der Naturwelt für die Erscheinungen und Wesen derselben als nothwendig und gültig anerkennt, auch den sinnlichen Theil der Natur des Menschen, mit dem sie, als gesetzgebendes inwohnendes Vermögen, in der innigsten Verbindung steht, derselben unterworfen anerkennen,

nen, und wenn sie mit ihrer Gesetzgebung den ganzen Menschen umschliessen will, nothwendig auch auf jenen gesetzmässigen Trieb nach Glückseligkeit Rücksicht nehmen muss. Da nun also die Vernunft ihr, für alle freie Handlungen des Menschen unbedingt aufgegebnes, Gesetz, als die höchste und letzte Norm derselben anerkennt, und die Realisirung desselben, durch freie Handlungen, die jenen Gesetzen angemessen sind, Tugend heisst; da sie ferner die Gesetzgebung der Naturwelt als zweckmässig und geltend anerkennt, mithin das daraus resultirende Bestreben nach Glückseligkeit nicht misbilligen, und die Realisirung dieses Zweckes der sinnlichen Natur dem vernünftig-sinnlichen Wesen nicht versagen kann; so folgt daraus, dass beide, an sich heterogene und aus zwei ganz verschiedenen Gesetzgebungen resultirende Zwecke in der Vernunft zu Einem Ganzen, wirklich verbunden werden, und dass der Endzweck, der aus der Vereinigung beider hervorgeht und in der zu bewirkenden völligen Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht, die Bestimmung des Menschen ist.

§. 19.

Der Mensch erkennt sich also, unter dem Einflusse einer zwiefachen Teleologie, der Natur- und der moralischen Welt, zu einem Endzwecke verbunden, der aus der Verbindung des letzten isolirten Zweckes von beiden zu einem Ganzen hervorgeht. Dieser Endzweck ist aber an sich gut, d. h. er ist kein Mittel zu der Erreichung eines andern, sondern er ist das letzte, gröſste und erhabenste, was der Mensch je werden kann und werden soll; das letzte, was er sich ins Ideal für die Zukunft vorzeichnet; denn noch hat er dieses Ziel, diesen Endzweck auf Erden weder erreicht,

reicht, noch sieht er die Möglichkeit ein, denselben während der Totalität eines irrdischen Lebens zu erreichen. Noch finden sich zu viele Hindernisse, sowohl in der sinnlichen als in der moralischen Natur des Menschen, die die Annäherung an diesen Endzweck erschweren, und seine völlige Realisirung, innerhalb der Verbindungen und Verhältnisse dieses Erdenlebens, ohnmöglich machen. Die stufenweise Annäherung, der langsame Fortschritt in der angefangenen Realisirung, der, einst völlig zu bewirken aufgegebenen und vorgezeichneten, Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit ist daher der, aus jenem Endzwecke abgeleitete Zweck einer jeden Epoche der Existenz, die von vernünftig- sinnlichen Wesen in irgend einer Gegend des Universums verlebt wird, und da das gegenwärtige Leben die erste uns bewuſste Epoche der Existenz ist, wo vermöge der Uebungen und Prüfungen die, nach allgemeinen Gesetzen, der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit vorausgehen müssen, ein scheinbares Misverhältniſs, zwischen der Tugend und der sie begleitenden Glückseligkeit angetroffen wird, eben weil die Epochen der Compensation und des eintretenden Gleichgewichts zwischen Sinnlichkeit und Beseligung erst auf die Epoche der disciplinarischen Uebung folgen können, so ist der partiale Zweck des gegenwärtigen Lebens: die Würdigkeit für Beseligung durch Ausübung reiner Tugend zu erwerben und zu verdienen.

Die weitere Entwickelung des, aus der Annahme und subjectiven Ueberzeugung von der Allgemeinheit des moralischen Weltplans für ein Reich vernünftig- sinnlicher Wesen, resultirenden moralischen Glaubens an Unsterblichkeit und Gottheit bleibt der moralischen Religionswissenschaft überlassen, und wird weiter unten in der Begründung derselben bestimmter ausgeführt werden.

§. 20.

§. 20.

Wenn nun alſo in dieſer künftig immer weiter zu realiſirenden Harmonie der Tugend und Glückſeligkeit der Endzweck der Menſchheit, der moraliſche Weltplan des Ganzen, und die Beſtimmung eines jeden einzelnen vernünftigen Weſens enthalten iſt; ſo muſs das höchſte Gut des Menſchen, (welches zu erreichen, der Menſch ſich dieſen Unterſuchungen unterzogen, und über welches er nicht eher befriedigt werden konnte, als bis er ſubjectiv dieſe Unterſuchungen abgeſchloſſen und einen bleibenden Ruhepunct, eine Grenze ſeines Beſtrebens, ein Ideal der reinen practiſchen Vernunft gefunden hatte) die völlige Einigkeit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, durch die Realiſirung jenes Endzweckes und durch die ſtufenweiſe Erreichung des partialen Zweckes des gegenwärtigen Lebens (der Würdigkeit für Glückſeligkeit) nicht nur lichtvoll zu denken und darzuſtellen, ſondern auch ſtufenweiſe in einem unendlichen Progreſs zu erreichen ſein. Das vernünftig-ſinnliche Weſen begann alſo dieſe Unterſuchungen, um die Uneinigkeit zu heben, in die es ſich bei der Anſicht ſeines räthſelhaften Zuſtandes auf der Erde verſetzt fühlte, und konnte ſie nicht eher endigen, als bis es ſein höchſtes Gut aufgefunden und in der Idee lichtvoll gedacht hatte, wenn es auch daſſelbe nicht ſogleich und auf einmal, ja ſelbſt in Ewigkeit nicht ganz erreichen, ſondern ihm nur immer mehr und mehr näher kommen kann, eben weil dieſes höchſte Gut an der Grenze aller menſchlichen Erkenntniſs liegt, und blos als Ideal in einem moraliſchen Glauben umſchloſſen werden kann. Mit der conſequenten Auffindung und Annahme deſſelben aber iſt es nun auch dem Menſchen möglich, mit ſich ſelbſt einig zu werden; und wäre dies nicht ſeine Abſicht geweſen, hätte

hätte sich das Bedürfniss dazu ihm nicht so dringend angekündigt, so würde er jene Untersuchungen weder begonnen noch beendigt haben. Das höchste Gut ist also die vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst, und diese kann blos durch die stufenweiss fortschreitende Realisirung des Endzweckes vermittelt werden, der aus der Vereinigung der zwiefachen, in der Vernunft gegebenen, Teleologie der Natur- und der moralischen Welt resultirt. Daher lässt sich jenes höchste Gut, (jene Uebereinstimmung des vernünftigen Wesens mit sich selbst) in Beziehung auf dieses Wesen, in wie fern es von den Dingen ausser sich abhängig ist, als zwiefach betrachten, als Uebereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, (sittliche Güte,) und als Uebereinstimmung der Dinge ausser uns mit unsern (vernünftigen) Willen (Glückseligkeit).

§. 21.

Dieses höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das völlige Uebereinstimmung mit uns selbst fordert, und Einigkeit und Frieden zwischen alle Vermögen, Fähigkeiten und Kräfte der vernünftigen Wesen bringen will, kann aber in seiner Anwendung und Beziehung auf dieselben nicht eher realisirt und zur richtigen Ansicht und Würdigung gebracht werden, als bis in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, die Functionen der, im Gemüthe enthaltenen, Vermögen völlig erschöpfend dargestellt werden, und allen Kräften, die daraus resultiren, die höchste und gesetzmässige Wirksamkeit vorgezeichnet worden ist. Dies setzt denn eine erschöpfende und befriedigende Kenntniss der menschlichen Anlagen, Vermögen und Kräfte voraus, die beide Theile der Natur des

des Menſchen umſchlieſst, ihr gegenſeitiges Verhältniſs zu einander gehörig entwickelt, nnd auf dem conſequenten Gange dieſer Unterſuchungen mit den höchſten Forderungen der Vernunſt in moraliſcher Hinſicht, mit dem Glauben an Unſterblichkeit und Gottheit, endigt, durch welche eine moraliſche Religionswiſſenſchaft begründet, und auf feſte Principien der Vernunſt angelegt wird.

§. 22.

Dieſe geſetzmäſsige, ſyſtematiſche und nothwendig- zuſammenhängende Darſtellung der menſchlichen Vermögen und Kräfte und der daraus hervorgehenden Reſultate iſt das Geſchäft einer Wiſſenſchaft, die als Baſis aller andern gedacht werden muſs. Sie muſs in einem nothwendigen Zuſammenhange mit den höchſten Zwecken der Vernunft ſtehen, da ſie eben durch die geſetzmäſsige und ordnungsvolle Darſtellung derſelben das groſse Problem auflöſen ſoll, auf welchen Gründen die Rechte und Pflichten des Menſchen in dieſem, und ſeine Erwartungen für ein künftiges Leben beruhen. In dieſer Hinſicht muſs ſie jene Zwecke in ihrer völligen Reinigkeit darſtellen, und theils die Bedingungen ihrer Erreichung zeigen, theils ſie gegen jeden Angriff von auſſen ſicher ſtellen. Sie muſs ferner die Principien für alle übrigen Wiſſenſchaften enthalten, und ſo muſs durch ſie der innigſte und nothwendigſte Zuſammenhang, theils zwiſchen ihr und dem geſammten Gebiete menſchlicher Wiſſenſchaften, theils zwiſchen ihr und den höchſten Zwecken der Vernunſt ſtatt finden.

§. 23.

Beide Functionen dieſer Wiſſenſchaft müſſen aber zuletzt in einer einigen und höchſten ihren

Grund

Grund haben, durch welche für alles, was nur immer gefühlt und vorgestellt, empfunden und angeschaut, gedacht und begriffen, begehrt und gewollt werden kann, das allgemeine Princip aufgestellt wird. Diese Elementarwissenschaft mag nun bereits wirklich vorhanden sein, oder erst noch erfunden werden sollen, so ist sie doch in der Idee durch die wesentlichen Zwecke der Vernunft selbst aufgegeben, und das Bewusstsein als Thatsache scheint sie völlig zu begründen. Durch diese Elementarwissenschaft erhält der speculative Theil der Philosophie systematische Einheit, und endet sich in einem letzten Vereinigungspuncte, in einem Factum, das als solches, nicht wieder in einem andern Princip seinen Grund haben kann. Sie ist aber auch die Basis aller jener Wahrheiten, die die Vernunft, durch ihr practisches Interesse geleitet, auffindet, und durch sie kommt Einheit und Zusammenhang zwischen alle Erkenntnisse der Vernunft, und zwischen alle Wissenschaften, die von ihr, als der letzten und höchsten Wissenschaft, die gemeinsamen und allgemeingültigen Principien entlehnen.

§. 24.

Wenn also auch die Sinnenwelt uns den Stoff zu Vorstellungen liefert und unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so kann doch nur erst die Vernunft Einheit in dieses Mannigfaltige bringen, und die Art und Weise, wie das Ding (der Gegenstand der Vorstellung) mit seinen Beschaffenheiten und andern Dingen zusammenhängt, kann nicht wahrgenommen, sondern blos gedacht werden. Die Sinne liefern daher das Mannigfaltige, welches den Stoff unsrer Erkenntnisse von den Gegenständen der Erfahrung ausmacht, die Vernunft hingegen führt die Einheit herbei, durch welche alles Mannigfaltige unsrer Erkent-

kentniſſe überhaupt zuſammenhängt. Der Zuſammenhang der Dinge iſt alſo allein durch die Vernunft erkennbar, mithin von aller Erfahrung unabhängig; da nun die Vernunft allen ihren Erkenntniſſen das Gepräge des Allgemeingültigen und Nothwendigen aufdrückt, ſo muſs auch dieſer Zuſammenhang der Dinge nothwendig ſein, da er allein durch Vernunft hervorgebracht wird, und die Erfahrung, als das Aggregat einzelner Erkentniſſe, erſt ſelbſt dadurch Einheit und Zuſammenhang erhält. Die Philoſophie iſt daher Wiſſenſchaft des beſtimmten, von der Erfahrung unabhängigen, Zuſammenhangs der Dinge.

§. 25.

Zur Erläuterung dieſer Definition der Philoſophie dienen folgende Momente: 1) Wiſſenſchaft iſt Erkentniſs, die aus allgemeinen Principien gefaſst werden kann. d. h. eine Erkenntniſs aus abſichtlich und zweckmäſsig angeſtellten Unterſuchungen und Reſultaten des Nachdenkens, welches die Erkenntniſs der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen, das geiſtige Bedürfniſs der Vernunft ſelbſt, den beabſichtigten Zuſammenhang der Dinge zum Zwecke hat. Dadurch wird denn dieſe Erkenntniſs von blos zufälligen Bemerkungen und gelegentlichen Beobachtungen unterſchieden, wo ſich weder Vollſtändigkeit noch nothwendiger Zuſammenhang findet. — 2) Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des beſtimmten Zuſammenhanges. Der Zuſammenhang mehrerer Dinge iſt beſtimmt, in wie fern er ſich nicht anders denken läſst, d. h. in wie fern er nothwendig iſt. So lange dieſe Nothwendigkeit von uns nicht eingeſehen wird, iſt der Zuſammenhang für uns unbeſtimmt. In wie fern alſo Dinge durch die bloſse Wahrnehmung im Raume und in der

Zeit mit einander zuſammenhängen. d. h. in wie fern ſie in keiner andern Verbindung ſtehen, als daſs ſie neben einander und nach einander exiſtiren, in ſo fern iſt ihr Zuſammenhang unbeſtimmt, weil er zufällig iſt, und in ſo fern ſind die Gegenſtände Objecte der Geſchichte. In wie fern aber der Znſammenhang eingeſehen, und der Grund deſſelben hinzu gedacht wird, in ſo fern iſt er nothwendig und ſeine Gegenſtände ſind Objecte der Philoſophie. — 3) Der Ausdruck: von der Erfahrung unabhängig, bezeichnet die Quelle der philoſophiſchen Erkentniſs, das menſchliche Vorſtellungsvermögen, welches in dem vorſtellenden Subjecte zur Erfahrung vorausgeſetzt wird, und, indem es nicht aus der Erfahrung entſpringt, den Grund des nothwendigen Zuſammenhanges allein enthält. — 4) Durch den Ausdruck: Ding, wird in weiterer Bedeutung alles verſtanden, was Object einer Vorſtellung ſein kann; im engeren Sinne bedeutet er die von allen bloſsen Vorſtellungen unterſchiedenen Objecte.

§. 26.

Wenn die Philoſophie die Wiſſenſchaft des beſtimmten, von der Erfahrung unabhängigen, Zuſammenhanges der Dinge iſt, ſo muſs ſie, da, ohne den Stoff zu Vorſtellungen durch die Erfahrung, ſelbſt kein Reſultat über den nothwendigen Zuſammenhang der Dinge für Weſen unſrer Gattung möglich wäre, von den, in der Erfahrung vorkommenden, Wirkungen des Subjects des Vorſtellungsvermögens beginnen, und die Reſultate über den wechſelſeitigen Einfluſs des Gemüthes auf den Körper aufſtellen. Die Urſachen und Gründe dieſes Zuſammenhanges und wechſelſeitigen Einfluſſes ſind aber von der Erfahrung unabhängig, wenn gleich die Wirkungen des denkenden Subjectes in der Sinnen-

welt

welt erscheinen. Die Resultate darüber enthält die empirische Psychologie, die, da die Seele, deren Wirkungen wir durch Erfahrung erkennen, eine menschliche Seele ist, auch philosophische Anthropologie genennet wird. — Von diesen Untersuchungen schreitet die Philosophie fort zu Untersuchungen über den Menschen als denkendes Subject, und stellt das menschliche Gemüth nach seinen Vermögen, Fähigkeiten und Kräften dar. In wie fern nun aber die menschlichen Fähigkeiten die Gründe des Innbegriffs der Regeln enthalten, nach welchen die Wirkungen des Gemüthes erscheinen, wie sie durch die gegenseitige gesetzmäſsige Wirkung der Organisation auf das Gemüth und des Gemüthes (des Subjects des Vorstellungsvermögens) auf die Organisation hervorgebracht werden; in so fern sind die Untersuchungen über sie philosophisch, d. h. es läſst sich der, von der Erfahrung unabhängige, Zusammenhang dieser in der Erscheinungswelt vorkommenden Wirkungen des menschlichen Gemüthes systematisch darstellen; sie sind aber rein-empirisch, in wie fern auf die, durch eine ursprüngliche Gesetzgebung bestimmte, Form dieser Thätigkeiten geschlossen wird durch die Wahrnehmung des gegenseitigen Einflusses der Organisation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organisation, welche Wahrnehmung zwar allein durch die Erfahrung geschieht, die aber dadurch dem Gemüthe den Stoff darbietet, den nothwendigen Zusammenhang dieser Wirkungen, von aller Erfahrung unabhängig, zu denken. Weil nun die empirische Psychologie oder philosophische Anthropologie den Zusammenhang der gegenseitigen Wirkungen des vorstellenden Subjectes und der Organisation auf einander darstellt und nicht wegen einzelner Erscheinungen, die an der Organisation oder an dem Gemüthe wahrge-

nommen werden, ſondern eben wegen der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit, unter die philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit Recht gezählt wird, ſo wird auch die nähere Entwickelung der menſchlichen Fähigkeiten, z. B. der Sprachfähigkeit u. ſ. w. in ihr Gebiet gehören.

§. 27.

Wir unterſcheiden in unſerm Gemüthe Vermögen und Kräfte, und verſtehen unter Vermögen das, worauf der Innbegriff der Bedingungen bezogen wird, unter denen es ellein möglich wird, daſs etwas durch das Gemüth gewirkt werde, oder daſs es etwas leide; Wir nennen die Gemüthskraft Vermögen, wenn wir ſie an ſich und ohne Wirkung, und alſo nur nach den Bedingungen und Geſetzen betrachten, durch welche die innern Erſcheinungen überhaupt, und die äuſſern Phänomene, in wie fern ſie zu jenen in einem geſetzmäſsigen Verhältniſſe ſtehen, möglich werden. Wir unterſcheiden von dieſem Vermögen die Kräfte, die die Gründe des Innbegriffs der Geſetze enthalten, nach welchen das, was dem Vermögen gemäſs iſt, wirklich gewirkt wird. In dem Gemüthe finden wir aber drei Vermögen vor, oder drei verſchiedene Aeuſserungen deſſelben: das Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen. Das Vorſtellungsvermögen, das den übrigen vorausgeht und die Bedingniſſe für ſie in ſo fern enthält, in wie fern das allgemeinſte Merkmal alles deſſen, was wir in unſerm Gemüthe beobachten und feſthalten können, die Vorſtellung iſt, und wir uns ſelbſt der Gefühle und Triebe nicht anders bewuſst werden können, als in ſo fern ſie von uns vorgeſtellt werden: begreift Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft unter ſich. — Die Kräfte des Gemüths aber deren urſprüng-

ſprüngliche Geſetzgebung wir aufſuchen, und deren Wirkſamkeit wir darſtellen müſſen, ſind die Darſtellungs- Urtheils- und Thatkraft.

§. 28.

Die Philoſophie muſs daher die urſprünglichen Geſetzgebungen, denen die Natur die Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüthes untergeordnet hat, vollſtändig, rein und beſtimmt entwickeln; denn die urſprüngliche Geſetzgebung für ein Vermögen iſt der in demſelben enthaltne beſtimmte Grund für eine ſich gleich bleibende nothwendige Form ſeiner Thätigkeiten. Dies iſt die reine Elementarphiloſophie der menſchlichen Vermögen und Kräfte, die, in wie fern ihr ein erſter Grundſatz ſchlechterdings unentbehrlich iſt, auf dem Factum des Bewuſtſeins beruht, das, als Fundament der geſammten Elementarphiloſophie vorangeht, und in ſich die Principien aller Philoſophie enthält, indem ohne die Begründung der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, ſowohl der theoretiſche als practiſche Theil der Philoſophie der letzten allgemeingültigen Principien ermangeln würde.

§. 29.

Nachdem alſo die Philoſophie zuerſt dieſes Fundament geſichert und die allgemeinſten Principien und urſprünglichen Geſetzgebungen für die geſammten Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüthes aufgeſtellt hat, ſtellt ſie die Geſetze des Denkens auf, durch welche der Zuſammenhang unter unſern bloſsen Vorſtellungen in Rückſicht auf ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die Logik.

§. 30.

Als Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Dinge im engeren Verſtande *) oder der von allen bloſsen Vorſtellungen unterſchiedenen Objecte (als Metaphyſik) begreift die Philoſophie 1) Ontologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Objecte überhaupt, in wie fern derſelbe durch ihre allgemeinſten Merkmale beſtimmt iſt. 2) Rationale Pſychologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Merkmale, durch welche die Seele oder das Subject des Vorſtellungsvermögens gedacht werden muſs. 3) Rationale Kosmologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Merkmale, durch welche die Welt, oder der Innbegriff endlicher Subſtanzen, gedacht werden muſs. 4) Rationale Theologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges, unter welchem die Welt mit einem von ihr verſchiedenen Weſen, als ihrer Urſache, und der Merkmale, durch welche dieſes Weſen gedacht werden muſs.

§. 31.

Die Richtigkeit der gegebnen (§. 24.) Definition der Philoſophie wird durch die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung noch mehr beſtätigt. Angewendet auf die reine Phyſik würde dieſe: die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges ſein, unter welchem die erkennbaren Subſtanzen, oder die Körper, ſowohl in Rückſicht auf die beharrlichen als veränderlichen Merkmale gedacht werden müſſen. Angewendet auf die Moral und das daraus reſultirende Naturrecht, würde ſie die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammen-

*) In weiterer Bedeutung heiſst Ding alles, was Object einer Vorſtellung ſein kann.

menhanges sein, der den willkührlichen Handlungen durch die Selbstthätigkeit der Vernunft bestimmt wird.

§. 32.

Werden die Principien der reinen Philosophie, in welcher nichts fremdartiges, aus der blossen Erfahrung geschöpftes beigemischt ist, angewendet auf Erfahrung, so entstehet empirische Philosophie, d. h. die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der aus der Erfahrung geschöpften Merkmale. Denn obgleich die Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths durch ursprüngliche Gesetze eine bestimmte Form ihrer Thätigkeiten besitzen, so stehen doch ihre Aeusserungen unter dem Einflusse von Verhältnissen, deren Wirkungsart nur durch Erfahrung erkannt wird. Die rein-empirische oder angewandte Philosophie enthält: 1) die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Bedingungen des Gebrauches der Denkgesetze, oder angewandte Logik; 2) empirische Psychologie, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Wirkungen des Subjectes des Vorstellungsvermögens; *) 3) Naturwissenschaft, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges der a posteriori erkennbaren Merkmale der erkennbaren Substanzen; 4) angewandte Moral, oder die Wissenschaft des nothwendigen Zusammenhanges, welcher den will-

 kühr-

*) Im nachfolgenden Lehrbuche wird mit dieser Wissenschaft angefangen, weil für den ersten philosophischen Cursus der Transitus von den Wirkungen des Gemüthes, wie sie durch seine Verbindung mit dem Körper hervorgebracht werden, zu der Kenntniss der innern Zustände desselben der angemessenste schien, da eben so bei dem Individuum alle Erkentniss mit Erfahrung anhebt, wenn sie auch keineswegs allein aus ihr entspringt.

kührlichen Handlungen für, in der Erfahrung gegebne, Fälle bestimmt wird. — Die Kosmologie und Theologie kann keinen empirischen Theil haben.

§. 33.

Ueber diese Einleitung verdienen verglichen zu werden:

K. H. HEYDENREICHS *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters.* (Leipzig 1793.)

W. T. KRUG, *über den Zusammenhang der Wissenschaften unter sich und mit den höchsten Zwecken der Vernunft.* (Jena 1795.)

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von J. G. FICHTE. (Jena 1794.)

K. L. REINHOLD, *über den Begriff der Geschichte der Philosophie, in* FÜLLEBORNS *Beiträgen zur Gesch. der Phil.* 1 *B. S.* 1 *ff.*

DERSELBE, *über den Begriff der Philosophie; in seinen Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen,* (Jena 1790) 1 *B. S.* 1 *ff.*

DERSELBE, *über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft; ebendaselbst S.* 339 *ff.*

G. G. FÜLLEBORN, *Versuch einer Uebersicht der neuesten Entdeckungen in der Philosophie; in seinen Beitr. zur Geschichte der Phil. St.* 2. *S.* 102 *ff.*

S. B. ERHARD, *Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte; in M.* WAGNERS *Beitr. zur philos. Anthropologie,* (Wien 1794) 1 *B. S.* 1 *ff.*

K. H. HEYDENREICH, *Giebt es eine Philosophie? was ist ihr Wesen? von welcher Zeit an kann man ihr Dasein rechnen? in welchem Sinne und Umfange darf*

darf man Kant den Schöpfer der Philosophie nennen? was für einen Einfluss haben seine Erforschungen auf die Behandlung der philosophischen Geschichte? in *seinen Originalideen über die kritische Philosophie,* 1 *B. S.* 1*ff.* (Leip. 1793) womit zusammenhängt:

Derselbe, *über den Begriff der Philosophie;* in *seinen Originalideen u. s. w.* 2 *B. S.* 203*ff.* (Leip. 1794). Gegen die aufgenommene Definition der Philosophie von *Reinhold*, so wie gegen die von *Heydenreich* in der Encyklopädie und in den Originalideen aufgestellte, hat sich *G. F. D. Göss, über den Begriff der Geschichte der Philosophie,* (Erlang. 1794) S. 19*ff.* erklärt; seine Argumente scheinen aber nicht in dem Grade zu treffen, als er wohl glaubt.

J. J. Fichte, über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, (Weimar 1794).

§. 34.

Plan und Inhalt der nachfolgenden Untersuchungen.

Empirische Psychologie oder philosophische Anthropologie: Gegenseitiges Verhältniss des menschlichen Körpers zu dem Gemüthe und des Gemüthes zu der dasselbe begleitenden Organisation nach den Wirkungen desselben wie sie in der Erfahrung erscheinen, und durch die Vernunft auf Gesetze zurückgeführt und in einem nothwendigen Zusammenhange gedacht werden. Darstellung der menschlichen Fähigkeiten und dergleichen.

Elementarphilosophie der Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüthes, in welcher die ursprünglichen Gesetzgebungen derselben, oder der in ihnen enthaltene bestimmte Grund für eine sich gleichbleibende nothwendige Form ihrer Thätigkeit dargestellt wird.

Diese Elementarphilosophie beginnt mit der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, und beruht auf dem Fundamente aller Philosophie, auf dem Satze des Bewusstseins, der sowohl für die theoretische als für die practische Philosophie und für die aus der letztern resultirenden Religionswissenschaft die letzte Begründung enthält.

In wie fern unter Vermögen überhaupt der Innbegriff der Gründe gedacht wird, dass etwas durchs Gemüth bewirkt werde (Spontaneität) oder dass es etwas leide (Receptivität) in so fern werden demselben drei Vermögen beigelegt:

das Vorstellungsvermögen;
das Gefühlsvermögen; und
das Begehrungsvermögen;

In wie fern unter Kraft der Innbegriff von Gründen gedacht wird, dass etwas durch Gemüth wirklich bewirkt (realisirt) wird, wozu nur der Grund der Möglichkeit im Vermögen enthalten war, in so fern legen wir dem menschlichen Gemüthe drei Kräfte bei:

die Derstellungskraft;
die Urtheilskraft; und
die Thatkraft;

die nach ihren Functionen den, in den drei Vermögen enthaltenen, Gründen der Möglichkeit, für die Realisirung ihrer Objecte entsprechen.

Da die Logik, nach ihren wesentlichsten Momenten, unter der Theorie des Vorstellungsvermögens abgehandelt wird, so darf sie nicht isolirt aufgeführt werden. Durch diese Theorie des Vorstellungsvermögens, die zugleich die vollständige Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens und die Bezeichnung der nothwendigen Grenzen desselben enthält, sind nun die Untersuchungen der

Meta-

Metaphysik vorbereitet worden, in welcher die nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Objecte (nicht der sinnlichen Natur, dies geschah in der Kritik der r. Vernunft oder in der Theorie des Vorstellungsvermögens sondern) der übersinnlichen Natur, oder die höchsten Ideen der Vernunft in theoretischer Hinsicht aufgestellt werden.

An sie schliessen sich die Resultate der practischen Vernunft an, die in der Theorie des Begehrungsvermögens begonnen wurden, wo nehmlich die allgemeine Function der practischen Vernunft aufgestellt wurde, dass sie für sich allein, ohne alle fremdartige, ausser ihr befindliche Triebfedern, den Willen des Menschen bestimmen könne. Indem also das Sittengesetz der Vernunft nach seiner Reinheit und Allgemeingültigkeit entwickelt wird, aus welchem der Endzweck der vernünftig-sinnlichen Wesen resultirt, so wird eben dadurch auch die

moralishe Religionswissenschaft begründet, die den Glauben an Unsterblichkeit, Gottheit, Vorsehung und Weltregierung über alle Zweifel erhebt und eben dadurch die Vernunft mit sich selbst in Einigkeit und Harmonie und zwischen alle Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüthes, so wie zwischen die fortschreitende Entwickelung und Ausbildung derselben, Ordnung und Zusammenhang bringt. —

Empi-

Empirische Psychologie
oder
Philosophische Anthropologie.

§. 35.

Der Mensch kann in dem aus so mannigfaltigen Vermögen bestehenden Ganzen seiner Natur gewisse Vermögen und Kräfte unterscheiden, deren ursprüngliche Gesetzgebungen sich in einem und demselben Bewusstsein vereinigen, und deren Wirksamkeit nach diesen Gesetzgebungen einer und derselben Spontaneität untergeordnet ist. (Unter Spontaneität wird aber im Allgemeinen dasjenige Vermögen des Menschen verstanden, vermittelst dessen er fähig ist, nach eignen Zwecken frei zu wirken.) Diese Vermögen und Kräfte nennt man die geistigen, im Gegensatze der körperlichen Vermögen und Kräfte, deren Gesetzgebung ausser unserm Bewustsein liegt, und deren gesetzmässige Wirksamkeit unsrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet ist. Zu den letztern rechnen wir den Bildungstrieb, die Lebenskraft und die Empfindung oder Seelenkraft.

§. 36.

Den Innbegriff der geistigen Vermögen und Kräfte nennen wir Seele, indem wir ihn auf die Idee eines absoluten substantiellen, einfachen Subjectes beziehen; den Innbegriff aber der körperlichen Vermögen und Kräfte, in wie fern sie zum Zwecke einer bestimm-

ſtimmten Art des Lebens geſetzmäſsig verknüpft ſind, den Körper des Menſchen.

§. 37.

Das Daſein der Seele wird hier als ausgemacht vorausgeſetzt. Denn zum Zwecke dieſer Unterſuchungen reicht es hin, unter Seele blos das Subject oder den innern Grund einer gewiſſen Klaſſe ganz unbezweifelter Erſcheinungen, des Erkennens, Empfindens, Begehrens u. ſ. f. zu denken, ohne dadurch beſtimmen zu wollen, was dieſer Grund an und für ſich betrachtet ſei; ob er materiell oder immateriell, einfach oder zuſammengeſetzt ſei. Da wir alle Vorſtellungen, Bewegungen und Thätigkeiten in uns, blos als Erſcheinungen des innern Sinnes erkennen, ſo muſs ihnen auch etwas zum Grunde liegen, das nicht Erſcheinung iſt, und welches nicht erſcheint. Nun heiſst, ein Ding iſt wirklich, nichts anders, als es erſcheint unſern Sinnen, oder es kann doch unſern Sinnen erſcheinen. Da nun die Seele unſerm innern Sinne durch Vorſtellungen, Empfindungen, Begehrniſſe u. ſ. w. erſcheint, ſo iſt ſie auch wirklich.

§. 38.

Ohngeachtet wir nun eine gewiſſe, von beſtimmten Geſetzen abzuleitende, Reihe menſchlicher Thätigkeiten nicht aus den Geſetzen erklären können, nach welchen der Menſch durch den äuſſern Sinn als ein lebendiger, organiſcher Körper, in welchem alles wechſelſeitig Zweck und Mittel iſt, erſcheint, und wir durch den innern Sinn den Menſchen als ein, mit Vorſtellungs- Gefühl- und Begehrungsvermögen, und den dieſen Vermögen entſprechenden Kräften und Fähigkeiten, ausgeſtattetes Weſen wahrnehmen, ſo kann demohngeachtet den innern und abſoluten Grund der Er-

ſchei-

ſcheinungen ſelbſt kein Sinn darſtellen. Wir ſchlieſſen blos von den geſetzmäſsigen Wirkungen zurück auf ein Subject, das den letzten Grund und Innbegriff dieſer Geſetze enthält. Von der Seele als einem Dinge an ſich, iſt alſo keine Erfahrung möglich, und aus der Erfahrung läſst ſich keinesweges auf die innere Beſchaffenheit der Seele ſchlieſſen.

§. 39.

Das unbekannte Etwas, das abſolute Subject, welches als der Grund derjenigen Erſcheinungen des innern Sinnes gedacht wird, die ſich aus den bekannten Geſetzen der Materie nicht erklären laſſen, kündigt ſich im Bewuſstſein durch ein Ich an, auf welches ſowohl die Frſcheinungen des äuſſern und innern Sinnes, als auch die Urſachen derſelben bezogen werden. Dieſes Ich iſt die Baſis der Vorſtellung unſrer Perſönlichkeit.

§. 40.

Die Erfahrung zeigt, daſs alles Empfinden, Denken, Erkennen und Begehren von den materiellen Bedingungen der Sinnenwelt, und insbeſondre von dem Körper und ſeinem Organ, veranlaſst wird und abhängt. Wird dieſer zerſtört oder unbrauchbar gemacht, ſo hören auch die Wirkungen der Seele in der Sinnenwelt auf. Die Veränderungen aber, welche in dem menſchlichen Körper vorgehen, ziehen gewiſſe ihnen ähnliche Veränderungen in der Seele nach ſich. Eben ſo veranlaſſen verſchiedne Gemüthszuſtände, Affecten und Leidenſchaften, merkliche Veränderungen in dem Körper. Um nun dieſe Erſcheinungen, welche in dem Körper und in dem Gemüthe wahrgenommen werden, und in der Zeit geſetzmäſsig auf einander folgen, unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumiren zu können, iſt der Verſtand genöthigt, den Begriff der Cauſalität darauf

darauf anzuwenden, und sich diese Gemeinschaft, welche zwischen Körper und Seele, inwiefern sie uns erscheinen, statt findet, als einen wechselseitigen physischen Einfluss zu denken.

§. 41.

Die Behauptung von dem Dasein zweier verschiedenartigen Naturen in der Welt, der geistigen und materiellen, und eben so vieler wesentlich verschiedner Theile des Menschen, einer Seele und eines Leibes, heisst Dualismus; und zwar empirischer, da man diese beiden Gegenstände nur in so fern bestimmt unterscheidet, als wir, nach der Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens, sie zu Objecten verschiedner Vorstellungen machen müssen.

§. 42.

Ob es auch alsdann, wenn wir von der Art und Weise unsrer menschlichen Vorstellungen und Erfahrungen abgehen, an und für sich zwei solche verschiedne Grundwesen in der Natur gebe (hyperphysischer Dualismus); oder ob es eigentlich nur ein Einziges, nemlich entweder Geist oder Materie, gebe, zu dem das andere sich als blosse Bestimmung, Modification oder Vorstellung verhalte (hyperphysischer Idealismus und Materialismus); ob ferner die Verbindung dieser beiden Gegenstände (des Leibes und der Seele) oder dieser beiden Arten von Vorstellungen (der Gegenstände in der blossen Zeit oder auch im Raume) nicht nur in unsrer menschlichen Erfahrung, sondern auch an und für sich und schlechterdings nothwendige Bedingung von der Wirksamkeit des Geistes, d. h. vom Dasein der Vorstellungen, Gefühle und Begierde sei; — diess alles sind Fragen, die sich in einer empirischen Wissenschaft von der Seele, aus Thatsa-

chen

chen der Erfahrung, nicht entſcheiden laſſen, und worüber ſelbſt der Metaphyſiker, aus Gründen, welche die Theorie des Vorſtellungsvermögens und die Vernunftkritik an die Hand giebt, keine ſpeculative Entſcheidung wagen darf.

§. 43.

Wenn wir die Veränderungen und Modificationen unſers Gemüthes genauer unterſuchen, ſo finden wir, daſs wir in dem Gemüthe zwei verſchiedne Vermögen unterſcheiden müſſen, ein leidendes, welches das Afficirtwerden von auſsen und von innen möglich macht (Receptivität, Sinnlichkeit) und ein thätiges, (Spontaneität), das nach der Verſchiedenheit ſeiner Aeuſſerungen Verſtand, Vernunft und Wille genannt wird. Den Grund der Möglichkeit und den Innbegriff der Bedingungen, daſs das menſchliche Gemüth einen Eindruck aufnehme oder ſeine Wirkſamkeit äuſſere, nennen wir alſo Vermögen. Jede Wirkſamkeit dieſer Vermögen, die ſich in einer Erſcheinung zeigt, ſetzt aber eine innere Veränderung voraus. Da man nun nach den Geſetzen des Verſtandes, bei einer jeden Erſcheinung, welche entſtehet, nach einer ihr verhältniſsmäſsigen Urſache fragen muſs, und da man das Cauſalverhältniſs einer Subſtanz zu ihren Wirkungen Kraft nennt; ſo ſucht man auch bei dem Menſchen die Erſcheinungen des innern Sinnes auf Urſachen, mithin alſo auf die ihnen entſprechenden Kräfte, zurück zu führen. Anfangs nimmt man für alle ungleichartigen Erſcheinungen und Aeuſſerungen des Gemüths, auch eben ſo viel weſentlich verſchiedne Kräfte in demſelben, als Urſachen jener Erſcheinungen an. Sobald aber die Vernunft ſo weit gereift iſt, um ihr Beſtreben, überall Einheit hervorzubringen, auch auf die menſchlichen Gemüthskräfte

kräfte überzutragen, sobald wird es ihr auch möglich, Identität zwischen mehrern Kräften zu entdecken und sie einer höhern Kraft unterzuordnen, die daher eine comparative Grundkraft heissen kann. Zuletzt werden mehrere comparative Grundkräfte einer absoluten Grundkraft, welche aber keinesweges mit dem absoluten Subjecte selbst zu verwechseln ist, das die Vernunft blos in der Idee zu denken vermag, untergeordnet.

So ordnen wir z. B. die Einbildungskraft der Darstellungskraft überhaupt (nach einer genauern Bestimmung der letztern) unter, und Darstellungskraft, Urtheilskraft und Thatkraft würden, in wie fern mehrere Wirkungen derselben möglich sind, die aber doch alle ihren Grund in Einem Principe haben, oder: in wie fern die mannigfaltigen Unterkräfte von der Grundkraft abgeleitet d. h. aus ihr erklärt und begriffen werden können, Grundkräfte und zwar comparative sein. — Die comparativen Grundkräfte müssen wiederum untereinander verglichen werden, um sie dadurch, dass man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist blos hypothetisch. Man behauptet nicht, dass eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft, nehmlich zu Errichtung gewisser Principien, für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen, und, wo es sich thun läst, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniss bringen müsse. Es zeigt sich aber, wenn man auf den transcendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, dass diese Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht blos als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objective Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postulirt und ein apodictisches Vernunftprincip errichtet wird. — In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln

ſtatt finden könne, wenn nicht ein tranſcendentales vorausgeſetzt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Objecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. — Auch kann man nicht ſagen, die Vernunft habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhängenden Verſtandesgebrauch, und in deſſen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden, und wir alſo in Anſehung des letztern die ſyſtematiſche Einheit, der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 677 ff. 2te Aufl. und Mellins Marginalien zu Kants K. d. r. Vernunſt. S. 165.

§. 44.

Dieſe Kräfte ſind aber bei ihrer Wirkſamkeit an den Zuſtand des Körpers, an die Organe und andre äuſſere Bedingungen gebunden, und heiſſen, in ſo fern Fähigkeiten, in wie fern, ſie die Gründe des Innbegriffs der Regeln enthalten, nach welchen die Wirkungen des Gemüths erſcheinen, wie ſie durch die gegenſeitige geſetzmäſsige Wirkſamkeit der Organiſation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organiſation hervorgebracht werden. Es ſind Wirkungen, die ohne die Verbindung einer Organiſation mit dem Gemüthe nicht möglich wären, da hingegen aus dem Begriffe des Gemüthes, als des vorſtellenden Subjects, es hervorgeht, daſs ihm auch Vermögen und Kräfte a priori zukommen würden, wenn daſſelbe auch in keiner Verbindung mit einem organiſirten Körper ſtünde; blos die Wirkungen verdienten alſo, im engern Sinne, den Namen Fähigkeiten, die weder durch das Gemüth allein, noch allein durch die geſetzmäſsige Einrichtung

der

der Organiſation, ſondern durch die Vereinigung beider zu Einem Ganzen (der Menſchheit) möglich werden. Noch mehr leuchtet dies ein, wenn wir die Sprachfähigkeit mit dem Gefühlsvermögen oder der Thatkraft zuſammenhalten und den Unterſchied zwiſchen ihnen aufſuchen.

§. 45.

Daſs wir aber das vorſtellende und wirkende Subject richtiger Gemüth als Seele, und wenn wir von ſeinen Wirkungen im Allgemeinen ſprechen, dieſe lieber Gemüthskräfte als Seelenkräfte nennen, hat ſeinen Grund darinn, weil der Ausdruck: Seelenkräfte, einen gröſsern Umfang von Kräften zu bezeichnen ſcheint, als er von uns erſchöpft und beſtimmt dargeſtellt werden kann. Denn unter Seelenkräften denkt man den Umfang aller Kräfte, wodurch unſer inneres Subject ſich äuſſern kann, es mögen dieſe Aeuſſerungen von uns beobachtet werden können oder nicht; aber Gemüthskräfte bezeichnen diejenigen Kräfte des wirkenden Subjekts, welche die von uns beobachteten Wirkungen unſrer Seele vorausſetzen. Seele nennen wir das reale Subject, das allen Wirkungen des Denkens und Handelns zum Grunde liegt; unter Gemüth verſtehen wir aber das logiſche Subject, auf das wir alle Aeuſſerungen, die nicht als körperlich angeſehen werden, als Prädicate beziehen. Gemüthskräfte ſind alſo diejenigen Kräfte, die als die Gründe derjenigen Aeuſſerungen vorausgeſetzt werden müſſen, welche nicht als durch den Körper allein möglich begreiflich ſind. — Die Vermögen des Gemüths enthalten daher die Bedingungen der Möglichkeit ſeiner Kraftäuſſerungen und die Geſetze, nach welchen ſie anheben müſſen: die Kräfte bringen die Aeuſſerungen ſelbſt hervor und enthalten zu-

gleich die Gesetze, nach welchen die Wirksamkeit erscheint; die Fähigkeiten endlich enthalten die Anlagen zu den Modificationen, die die Wirkungen des Gemüths durch die Organe erhalten.

§. 46.

Zwischen Vermögen und Kraft scheint der Instinct in der Mitte zu stehen und den Uebergang von dem erstern zu der letztern möglich zu machen. Instinct ist nehmlich das, wodurch ein lebendiges Wesen ursprünglich sich auf eine gewisse Art zu äussern anfängt. Er setzt das Vermögen voraus, ohne Kraft gesetzmäsige Wirkung zu sein, denn die Handlung des Instincts geschieht ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrne Lust oder Unlust, und unterscheidet sich dadurch von dem Triebe. Es ist das Beginnen, der erste Versuch einer gesetzmäsigen Wirkung. Der Instinct läst sich daher nicht als bloses Vermögen denken, sondern äussert sich alsbald, und durch Instinct muss alles Lebendigsein anfangen. Im Gemüthe aber kann kein Instinct gedacht werden, weil dieses als das Object der Aeusserungen gedacht, und daher in ihm nur die Gesetze dieser Aeusserungen und die Bedingungen ihrer Möglichkeit angenommen werden. Der Instinct fängt daher die Thätigkeit dem Vermögen gemäs an, und durch ihn wird das blose Vermögen zur Kraft. — Der Unterschied zwischen Instinct und Trieb ist daher wesentlich. Durch den Trieb werden wir zu einer Aeusserung bestimmt; durch den Instinct vollbringen wir aber diese Aeusserung, ohne uns der Bestimmung durch den Trieb bewusst zu sein. Der Instinct geht daher dem Triebe vorher und der letztere ist oft eine Folge des erstern.

So saugt das Kind, sobald es geboren ist, wenn es etwas in den Mund bekommt; dies ist der Instinct des

des Saugens; das Bedürfniss zu saugen und der befriedigte Instinct erzeugen den Trieb zu saugen, zu dem das Vermögen schon in der Organisation vorhanden war.

§. 47.

Die empirische Psychologie oder philosophische Anthropologie enthält die Gesetze, auf welchen das gegenseitige Verhältniss des menschlichen Körpers zu dem Gemüthe und des Gemüthes zu der dasselbe begleitenden Organisation beruht, und ist daher die Wissenschaft des nothwendigen, von der Erfahrung unabhängigen, Zusammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Wirkungen des Gemüths. Sollen nun diese Wirkungen im Zusammenhange dargestellt und von der Vernunft auf Gesetze zurückgeführt werden, so müssen diese Untersuchungen mit der Entwickelung der Gesetze des Mechanism und der Organisation anheben, um zu sehen, in wie fern auch der Mensch, nach seiner Organisation, diesen Gesetzen unterworfen ist.

§. 48.

So rechtmäfsig und in ihren ewigen Anlagen gegründet auch das Bedürfniss und Bestreben der Vernunft ist, überall zu dem Mannigfaltigen die Einheit und die letzten allgemeinen Principien aufzusuchen und den vielartigen Stoff ihrer Anschauungen und Kentnisse unter höhere Principien zusammenzuknüpfen; so ist doch die höchste Natureinheit eine Aufgabe für sie, die sie zwar in der Idee denkt, deren Entwickelung sie durch Auffindung der Gesetze in dem Reiche lebendiger Kräfte sich immer mehr und mehr nähert, die sie aber doch nie ganz erreichen wird, ohngefähr so, wie sich die practische Vernunft der absoluten Sitt-

lichkeit, als der höchsten moralischen Einheit, ewig nähert, ohne sie jemals in sich zu vollenden. Die Welt also, die sich nach ihren Gesetzgebungen, Zwekken und Wesen dem ewigen Verstande in der reinsten Einheit darstellt, der die verborgne Kraft erblickt, welche das Universum zu Einem Ganzen verbindet und den Endzweck anlegte, in welchem sich alle Zwecke der daseienden Wesen concentriren, kann für den Menschen nur in der Idee eine Einheit sein; er sieht sich daher genöthigt, das Ganze in mehrere einzelne Theile aufzulösen und die Gesetze und Zwecke, die in diesem Reiche gelten isolirt darzustellen, da er für das Resultat, das im Ganzen daraus hervorgeht und hervorgehen muss, keinen Begriff haben kann. Er theilt daher das Universum in mehrere Welten, und entwickelt, auf einer von vernünftig- sinnlichen Wesen bewohnten Sphäre, die Gesetzgebung, unter welcher diese Wesen als moralische Intelligenzen und als Wesen der Sinnenwelt stehen. Indem er nun die Teleologie der Naturwelt, in ihren mannigfaltigen Beziehungen und Verhältnissen darstellt, so entdeckt er auch hier einen stufenweisen Fortschritt und trifft an der Grenze seiner Beobachtungen die gesetzmäsige Wirkung des Mechanism an, von welchem er in einer stufenweis fortschreitenden Reihe sich bis zur gesetzmäsigen Bildung und Reife der menschlichen Organisation erhebt, die in der Reihe organisirter Kräfte die oberste Stelle einnimmt, und durch ein, in seinen Gründen unbekanntes, Medium mit dem Gemüthe selbst, während der Totalität eines irrdischen Lebens, in der innigsten Verbindung steht.

§. 49.

Die Annahme mannigfaltiger Zwecke und Kräfte, die wechselseitig einander untergeordnet sind und einer

zwie-

zwiefachen, an fich heterogenen, Gefetzgebung der moralifchen und Natur-Welt, unterbricht alfo keinesweges die harmonifche Anficht des ganzen Weltplans und die grofse Einheit, auf welche die Vernunft, in der Idee, alles bezieht und zurückführt. Diefe Einheit anzunehmen wird der Vernunft vielmehr zum gröfsten Bedürfnifs, um nehmlich die aufgefundnen Gefetzgebungen, Zwecke und Kräfte zuletzt in Einem Endzwecke anfgelöft und gleichfam in Einem Lichtftrahle verfchmolzen zu fehen. Sie verirrt fich alfo keineswegés von ihrem Ziele, Harmonie und Einheit aufzufinden, wenn fie die Gefetze des Mechanismus und der Organifation auffucht, die fie felbft, wegen ihrer Verbindung mit dem Körper, als gültig für denfelben anerkennen mufs; nur dafs ihr Beftreben die verbindenden Mittelglieder zwifchen Mechanism und Organifation, und wieder zwifchen Organifation und menfchlich- geiftigem Leben aufzufinden, ihr durchaus nicht ganz gelingen will, eben weil in dem Heiligthume der Natur noch zu viele ihr verborgne Kräfte ruhen, die Phyfik kaum aus der Wiegenzeit herausgetreten ift, und der Schlufs von vorliegenden Wirkungen und mannigfaltigen Erfcheinungen auf die denfelben zum Grunde liegende Kraft immer mit Schwierigkeiten verbunden und blos hypothetifch ift, weil die Vernunft, vermöge ihres Beftrebens und Bedürfniffes, überall Einheit und Zufammenhang aufzufinden, auch diefe Mittelglieder lieber hypothetifch darzuftellen fucht, als dafs fie eine Lücke laffen, und Erfcheinungen, ohne einen wahrfcheinlich lezten Grund derfelben anzunehmen, aufführen follte.

§. 50.

So ift z. B. die Lücke zwifchen phyfifchen (nicht organifchen) und organifchen Körpern noch durch

kein Mittelwesen und verbindendes Mittelglied ausgefüllt; der Unterschied zwischen beiden liegt aber am Tage. Nichts ist einfacher als die Entstehungsart, die Structur, die Veränderungen, die Kräfte und Gesetze von jenen. Theile fügen sich durch Anhäufung von aussen an Theile, und treten in grössere oder kleinere Massen zusammen. Aeussere Kräfte überwältigen diesen Zusammenhang wieder, und lösen die Bestandtheile zu neuen Verbindungen auf. Die wirksam erscheinenden Kräfte sind aber keine andern als physische, d. i. solche, die dem Körper als Körper inhäriren, z. B. Schwerkraft, Attraction, Elasticität u. s. w. eben so sind auch die Gesetze, welchen jene Kräfte folgen, physisch und, in Rücksicht auf ihre Wirksamkeit, mechanisch. Demohngeachtet herrscht auch hier Ordnung und Mannigfaltigkeit. Die Natur hat ungemein viele Verbindungs- und Auflösungsmittel in ihrer Gewalt, und bringt dadurch auch bereits in der unorganisirten Materie einen grossen Reichthum an Erscheinungen hervor. Vielleicht dass auch schon in der Materie gewisse Eigenschaften verhüllt liegen, die sich nur in diesem Zustande noch nicht loswinden können. Es ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass die ersten Gründe jener Wirkungen, welche die organisirten Körper äussern, schon in dem Stoffe liegen, woraus sie bereitet sind. Dadurch wird auch keinesweges der Unterschied zwischen organisch und nichtorganisch aufgehoben; denn hier sind die Kräfte gebunden, die dort wirksam und entwickelt sind. Und da wir noch nicht alle Kräfte der Körper kennen gelernt zu haben uns anmassen dürfen, warum sollten nicht die, in der rohen Materie schlummernden, Elemente aufgefunden werden können, aus welchen die organischen Kräfte, Bildungskraft, Reizbarkeit und Empfindung, entspringen?

§. 51.

§. 51.

Mechanism, im Gegensatz der Organisation, bezeichnet daher die bewegende Kraft der Körper, in so fern sie durch die Verbindung und den Zusammenhang ihrer Theile zu einem äusserlichen (ausser ihr selbst liegenden) Zwecke passend modificirt ist. Was aus dem vorhandnen Mechanism folgt, wird in so weit durch ihn erklärt. Aber der Mechanism kann nicht als sein eignes bestimmendes (hervorbringendes und erhaltendes) Princip angesehen werden; er ist und bleibt aus sich selbst unerklärbar.

§. 52.

Dies angewendet auf den menschlichen Körper, so steht auch er unter den Gesetzen des Mechanism, in wie fern er als Materie aus allen bekannten physischen Elementen, und aus sehr vielen chemischen Stoffen zusammengesetzt und mit der ganzen übrigen, ungebildeten und leblosen, vegetirenden und animalischen, Natur verbunden und verwandt ist. In wie fern wir aber kein Naturwesen kennen, das nach Kunstideen einen solchen Mechanism hervorbrächte, und noch überdies in dem menschlichen Körper eine wechselseitige Beziehung aller Theile auf einander angetroffen wird, um diesen Mechanism hervorzubringen, zu erhalten und andern Körpern mitzutheilen (die Materie zu bilden); so sind wir genöthigt, über der mechanischen Kraft in der Natur noch eine bildende Kraft anzunehmen, jene dieser unterzuordnen, und ihrer gesetzmäfsigen Wirksamkeit die Veränderungen und Erscheinungen zuzuschreiben, die wir an der menschlichen Organisation wahrnehmen, und die nicht aus den bekannten Naturgesetzen erklärt werden können, da das Princip, aus welchem sie hervorgehen, über Physik, Chemie und Mechanik hinaus reicht.

Die letzten und innern Gründe der Möglichkeit und des Daseins der Materie, (sowohl des isolirten Körpers als der Welt- und Sonnensysteme) sehen wir nicht ein. Der menschliche Verstand hat in dieser Hinsicht unzählige Fehlgriffe gethan, bald die Gottheit zur Materie gemacht und in die ganze Welt als Weltseele gesetzt, bald die Ewigkeit der Materie behauptet, bald Gott als unendliche Ausdehnung gedacht und dadurch den Gesetzen der Materie selbst unterworfen; — Alle diese Fehlgriffe und Verirrungen führen endlich darauf hin, die Materie als daseiend und existirend anzuerkennen, das Aufsuchen der letzten Gründe derselben aber aufzugeben. Gewisse unveränderliche Gesetze, nach denen der Mechanism der Natur wirkt und gewirkt hat, dringen sich uns auf.

§. 53.

Um einzusehen, daſs der Ursprung eines Dinges nicht in dem bloſsen Mechanism der Natur enthalten sei, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, gesucht werden müsse, dazu wird erfordert, daſs seine Form nicht nach bloſsen Naturgesetzen möglich sei, nach solchen nehmlich, welche von uns durch den Verstand allein, sobald wir sie auf Gegenstände der Sinne anwenden, erkannt werden können; Gesetze, deren empirisches Erkenntniſs sogar, ihrer Ursache und Wirkung nach, schon Begriffe der Vernunft voraussetzt.

§. 54.

Die Erscheinungen und Naturproducte, die aus den empirischen Naturgesetzen erklärt werden können, sind nehmlich ihrer Form nach n o t h w e n d i g, sobald sie auf die Vernunft bezogen und von ihr beurtheilt werden, z. B. alle Erscheinungen des Mechanism. Nun giebt es aber Dinge, deren Form z u f ä l l i g ist, d. h. an welcher jene Nothwendigkeit, die der Mechanism

nism bewirkte, nicht wahrgenommen werden kann; um nun die Caufalität derfelben zu erklären, fieht fich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, dafs jene Form blos durch Vernunft felbft möglich fei. Da nun die Vernunft das Vermögen ift, nach Zwecken zu handeln, und Zweckmäfsigkeit durch ihre Wirkungen zu realifiren, fo mufs auch ein Naturwefen, deffen Form hervorzubringen die Gefetze des Mechanism nicht hinreichen; deffen Dafein nur durch eine Wirkung der Vernunft erklärt werden kann, Naturzweck fein, eben weil dies die nothwendige Bedingung für alle Formen ift, die durch die Wirkfamkeit der Natur hervorgebracht werden.

§. 55.

Ein Naturproduct (Ding) exiftirt daher als Naturzweck, wenn es von fich felbft Urfache und Wirkung ift: denn hierinn liegt eine Caufalität, die mit dem blofsen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerfpruch gedacht, doch nicht begriffen werden kann.

Diefe fcharfe Auseinanderfetzung und nähere Beftimmung des Unterfchieds zwifchen Naturproduct und Naturzweck verdanken wir Kant in feiner Kritik der Urtheilskraft S. 280ff. (1 Aufl.) Das Beifpiel, wodurch er diefe Idee von einem Naturzwecke erläutert, wird hier, abgekürzt, nicht am unrechten Orte ftehen. — Ein Baum zeugt erftlich einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgefetze. Dar Baum aber, den er erzeugt, ift von derfelben Gattung, und fo erzeugt er fich felbft der Gattung nach, in der er einerfeits als Wirkung, andererfeits als Urfache von fich felbft unaufhörlich hervorgebracht, und, eben fo, fich felbft oft hervorbringend, fich, als Gattung, beftändig erhält. Zweitens erzeugt ein Baum fich auch felbft als Individuum.

dium. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieses ist doch von jeder Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich verschieden, und einer Zeugung gleich zu achten. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch eigenthümlicher Qualität, die der Naturmechanism ausser ihr nicht liefern kann und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eignes Product ist. Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatte, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor und eben so der Pfropfreis auf einem andern Stamme.

§. 56.

In einem Dinge, das wir als Naturzweck anerkennen sollen, wird erstlich erfordert, dass die Theile, ihrem Dasein und ihrer Form nach, nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn als ein Zweck ist es unter einem Begriffe gefasst, der alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muss; zweitens, dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug oder Organ gedacht, und zwar als hervorbringendes Organ; und nur dann und darum wird ein solches Product, als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können.

§. 57.

Organiſation nennen wir alſo die Einrichtung (Natur) eines Körpers, wo jeder Theil ſich als Mittel (Werkzeug, Organ) und zugleich als Zweck zu allen übrigen verhält; durch alle übrige und für alle übrige da iſt; wo jeder Theil den andern wechſelſeitig hervorbringt, und wo das Ganze dieſe Eigenſchaft wieder andern materiellen Stoffen mittheilt. In ſolch einem organiſirten und organiſirenden Weſen iſt alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel.

§. 58.

Das Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäſsigkeit in organiſirten Weſen und zugleich die Definition derſelben iſt daher: Ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem alles Zweck und gegenſeitig auch Mittel iſt. Nichts iſt in ihm umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuſchreiben. Dieſes Princip iſt zwar ſeiner Veranlaſſung nach, von Beobachtung abzuleiten; kann aber, wegen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die es von einer ſolchen Zweckmäſſigkeit ausſagt, ſchlechterdings nicht blos auf Erfahrungsgrundſätzen beruhen; ihm muſs vielmehr ein Princip a priori zum Grunde liegen.

„Dieſer Begriff führt die Vernunft in eine ganz andre Ordnung der Dinge, als die eines bloſsen Mechanism der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will. Eine Idee ſoll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil dieſe aber eine abſolute Einheit der Vorſtellung iſt, ſtatt deſſen die Materie eine Vielheit der Dinge iſt, die für ſich keine beſtimmte Einheit der Zuſammenſetzung an die Hand geben kann; ſo muſs, wenn jene Einheit der Idee, ſogar als Beſtimmungsgrund a priori eines Naturgeſetzes der Cauſalität einer ſol-

solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden; weil, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund, über den blinden Mechanism der Natur hinaus, beziehen, wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen müssen und kein Grund da ist, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letztern (von dem Mechanism) als abhängig anzunehmen, da alsdann, bei der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde." Kant am ang. Orte S. 293 f.

Ein Analogon der Organisation haben wir im Begriffe des Systems. Hier entwickeln sich alle Theile nothwendig und vollständig aus einem einzigen Princip dergestalt, dass das ganze durch seine Theile, und umgekehrt diese durch jenes bedingt werden. Eben so passend nennt man auch eine nach Grundsätzen eingerichtete Menschenmenge organisirt, weil hier alle Abtheilungen in eine solche Wechselwirkung gesetzt sind, dass jede derselben zugleich Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck ist; dass jede durch alle übrige nothwendig wird, und dass aus der Verbindung von allen ein selbstständiges, sich selbst erhaltendes und belebendes Ganze hervorgeht." Iths Anthropologie S. 13 f.

§. 59.

So wie Entstehung durch Anhäufung von aussen Charakter der physischen, so ist Entwickelung zu einem vollendeten Ganzen, vermöge einer eigenthümlichen einwohnenden Kraft, wesentliches Merkmal der organisirten Körper. Ohne Voraussetzung einer solchen einwohnenden, von innen auswärts wirkenden Kraft ist keine Organisation begreiflich. — Es kommt aber auch nur der Materie, so fern sie organisirt ist, der Charakter eines Naturzweckes zu, eben weil ihre Form ein Product der Natur ist; es ist daher ganz etwas

was anders, ein Ding, ſeiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilen, als die Exiſtenz dieſes Dinges für **Zweck der Natur** halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos des Begriffes von einem möglichen Zwecke, ſondern die Erkenntniſs des **Endzweckes** der Natur, welches eine Beziehung derſelben auf etwas Ueberſinnliches nöthig macht, die alle unſre teleologiſche Naturkenntniſs weit überſteigt; denn der Zweck der Exiſtenz der Natur ſelbſt muſs über die Natur hinaus geſucht werden. Jener Begriff eines Naturzweckes, als organiſirtes Product der Natur, führt uns aber nothwendig auf die **Idee** der geſammten Natur, als eines Syſtems nach der Regel der Zwekke; eine Idee, welcher aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft untergeordnet werden muſs. Wollte man nun, um die Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären, den Begriff von der Gottheit in ſie hineintragen, und dann wieder, um das Daſein Gottes zu beweiſen, von der Zweckmäſsigkeit in der Natur ausgehen: ſo würden beide, Phyſik und Theologie, ihrer reinen Principien ermangeln und ihre Grenzen in einander laufen.

§. 60.

Soll ſich alſo die Naturwiſſenſchaft genau in ihren Grenzen halten, ſo muſs ſie von der Frage: ob die Naturzwecke es **abſichtlich** oder **unabſichtlich** ſind, gänzlich abſtrahiren, wenn ſie ſich nicht in das ganz fremde Gebiet der Metaphyſik verirren will. Genug, Organiſationen ſind nach Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare, und blos auf dieſe Weiſe ihrer innern Form nach, erkennbare Gegenſtände. Man muſs daher nicht eine übernatürliche Urſache in phyſiſche Erkenntniſsgründe miſchen, und

alſo

alſo in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäſsigkeit in ihr abſichtlich ſei, ſprechen, aber doch zugleich ſo, daſs man der Natur dieſe Abſicht beilegt. Für das Intereſſe der Vernunft muſs nehmlich über den mechaniſchen Geſetzen noch eine höhere Geſetzgebung angenommen werden, die jene ergänzt, da ſie, ſelbſt zur empiriſchen Aufſuchung aller beſondern Naturgeſetze, unzulänglich iſt. Wenn man daher in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge der Natur ſpricht, ſo will man dadurch aus ihr nicht ein verſtändiges Weſen machen, da dem lebloſen Stoffe, in eigentlicher Bedeutung des Wortes, keine Abſicht beigelegt werden kann. Aber eben ſo inconſequent würde es ſein, dieſer Zweckmäſsigkeit wegen, ein anderes verſtändiges Weſen ſogleich als Werkmeiſter über ſie zu ſetzen. Es ſoll dadurch vielmehr nur eine Art der Cauſalität der Natur, nach einer Analogie mit der geſetzmäſsigen Wirkſamkeit der Vernunft bezeichnet werden, um eine feſte Norm für die richtige Beurtheilung der Erſcheinungen im Reiche lebendiger Kräfte zu gewinnen. Kant am angeführten Orte S. 302 ff.

§. 61.

Sind wir gleich nicht im Stande die innere Kraft, wodurch die Organiſation und ihre geſetzmäſsige Wirkungsart möglich wird, zu erkennen, ſo erkennen wir doch an der Organiſation der Pflanze, des Thieres und des Menſchen gewiſſe allgemeine Geſetze ihrer Bildung, die dann, wenn wir die menſchliche Organiſation iſolirt betrachten, durch höhere Geſetze noch weiter modificirt werden. Jene allgemeinen Geſetze ſind: 1) daſs ein organiſches Product, z. B. ein Baum, ein anderes derſelben Gattung erzeugt und hervorbringt;

da-

dadurch gehen denn bestimmte Eigenschaften des einen Geschlechts auf das andere über. 2) Daſs es sich selbst erzeugt oder wächst; dieses Wachsthum ist keine Gröſsenzunahme nach mechanischen Gesetzen; das organische Wesen verarbeitet vielmehr selbst, trennt und bildet den rohen Stoff, den es zu sich hinzusetzt, nach Gesetzen, die nicht unter dem Einflusse des Mechanism stehen. 3) Allen Entwickelungen und Ausbildungen der Organisation liegt ein gewisses Muster zum Grunde, auf welches die organisirten Wesen hinzuwirken scheinen. So leitete die Natur die höchste Mannigfaltigkeit aus der möglichsten Einfachheit her, und bereitete, durch das Hinwirken der organisirten Wesen auf ein Schema, die mannigfaltigsten Modificationen und Verhältnisse derselben vor. 4) Da die innigste Verbindung der Theile unter sich zu einem organischen Ganzen der Maschine statt findet, so hängt auch die Erhaltung des einen Theiles von der Erhaltung und Fortdauer des andern ab; (die Blätter des Baumes müssen verwelken, wenn die Wurzel erstorben ist,) und so compensiren auch die übrigen Theile die Verletzung oder den gänzlichen Verlust der andern (Reproduction); auch stellt die Organisation, vermittelst ihrer einwohnenden Kraft, die unterbrochne Ordnung und Harmonie der Theile und ihrer Bildung von selbst wieder her. 5) Bei allen Abwechselungen und Veränderungen im Einzelnen, bleibt doch immer die Bildung einer Gattung im Ganzen diesen Gesetzen getreu.

§. 62.

Eine gewisse Analogie und Verwandschaft trift sich zwischen organisirten Naturproducten und Kunstwerken. Diese Verwandschaft beruht auf folgenden Momenten: 1) Die Form der Kunstwerke setzt einen nach Zwecken wirkenden vernünftigen Willen voraus.

2) Alle Theile stehen ebenfalls in einem gegenseitigen Verhältnisse, und verhalten sich gegen einander wie Ursache und Wirkung. 3) Alle Theile sind unter sich zu Einem Ganzen verbunden und ihr sämmtliches Spiel ist auf die Einheit einer Totalwirkung berechnet. 4) Kunstwerke haben also Zweckmäfsigkeit, sie sind nach einer Idee angelegt, aus der sich der Grund der ganzen Einrichtung begreifen läſst. — Dagegen sind Kunstwerke von Naturproducten verschieden. a) Daſs in den erstern keine einwohnende bildende Kraft angetroffen wird, daraus sich das Dasein und die Form derselben erklären lieſse. b) Daſs die Theile zwar immer einer um der andern willen, aber nicht wechselweise durch einander da sind; ihre hervorbringende Ursache liegt nicht in ihnen selbst, sondern in einer fremden geistigen Kraft; sie erhalten sich mithin auch nicht selbst. c) Wenn ein Kunstwerk ein Ganzes ist, so ist es doch nicht nothwendig; denn es bleiben immer noch andre Combinationen gedenkbar, wodurch die nehmliche Wirkung hervorgebracht werden kann. d) Kunstproducte haben keine innere, sondern blos eine äussere Zweckmäfsigkeit, mithin eine bloſse relative und bedingte Brauchbarkeit.

§. 63.

Wenn organisirte Wesen Naturproducte und Naturzwecke zugleich sind, so muſs, in letzterer Hinsicht, in denselben eine einwohnende bildende Kraft vorausgesetzt werden; um sie aber auch in ersterer Rücksicht denken zu können, müssen wir diese Kraft mit dem Naturmechanism in Verbindung bringen; durch ihre physischen Kräfte sind sie Naturproducte, durch die ihnen einwohnende Bildungskraft Naturzwecke, und durch die Vereinigung beider Arten von Kräften werden sie Naturproducte und Naturzwecke

zu-

zugleich. Bloſse Naturproducte enthalten blos phyſiſche Kräfte; Kunſtwerke ebenfalls, nur daſs ihre Wirkung von einem verſtändigen Weſen zu einem gewiſſen Zwecke geleitet wird; in organiſirten Weſen aber wirken dieſe Kräfte unter der Herrſchaft der bildenden Kraft, der ſie untergeordnet ſind. Bei der Vergleichung der Naturproducte und der organiſirten Weſen kann aber der Vorzug der letztern vor den erſtern nicht ſchwer darzuthun ſein. In dem Gebiete, wo der Mechanism herrſcht, bleibt alles unveränderlich daſſelbe, oder verändert ſich nur unvermerklich; hier herrſcht Tod und öde Stille. Dagegen iſt in der organiſchen Schöpfung alles thätig und belebt, und erneuert ſich unaufhörlich; eine Generation ſtöſst und drängt die andre; nichts ſteht ſtille; alles folgt dem Geſetze einer ununterbrochenen Wirkſamkeit vom Puncte des Entſtehens an bis zu dem Momente des Todes. In beiden Reichen der Natur herrſcht zwar Vollkommenheit, denn jedes Geſchöpf beſitzt alles was es bedarf, um das zu ſein und zu werden, was es ſein und werden ſoll. Wenn man aber die innere Zweckmäſsigkeit, die Zweckverbindung, die nie ermüdende Energie der organiſirten Weſen mit dem einfachen Mechanism der an ſich zweckloſen Naturproducte zuſammenhält; ſo kann man nicht zweifeln, daſs hier an der Grenze zwiſchen der phyſiſchen und organiſchen Körperwelt, die Schöpfung zu einer höhern Stufe fortſchreite, und daſs die Producte der letztern ſchon einer edlern Ordnung von Weſen zugehören.

§. 64.

Daſs aber auch die organiſche Körperwelt in der That eine Stufe höher als die phyſiſche ſtehe, und ſie an Vollkommenheit, d. i. an Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Einheit des Zweckes, übertreffe,

 beruht

beruht auf folgenden Momenten: 1) weil in den organisirten Wesen die Materie verarbeiteter und vollkommner ist; 2) weil ihre Wirksamkeit von mannigfaltigern und höhern Kräften abhängen muss; 3) weil die Menge und Verschiedenheit der Theile grösser und ihr Spiel zusammengesetzter ist; 4) weil in dieser grössern Mannigfaltigkeit eine innigere Verbindung herrscht; 5) weil alle Theile Werkzeuge, und alle Kräfte Mittel zu einem einzigen und zwar unabhängigen Zwecke sind.

§. 65.

Wenn wir aber nach den Gründen der Organisation fragen, so ergiebt es sich sogleich, dass weder in der Organisation selbst und in ihren Gesetzen, noch in der Materie und in ihren Gesetzen der Bewegung der letzte Grund dieser Verhältnisse und Erscheinungen angetroffen werden kann. Denn so weit wir die Materie aus Erfahrung kennen; (und ausserhalb dieser Quelle ist sie uns gänzlich unerkennbar,) ist sie ein todtes Wesen, das den Grund der Perfectibilität und des Lebens nicht in sich tragen kann; wenn wir nicht der Materie unerkannte und unerkennbare Kräfte andichten wollen, auf welche aber keine Erfahrung hinführt. Wir kennen die Materie blos als eine Vielheit, als Aggregat; worin zwar die Mannigfaltigkeit des Stoffes, nicht aber die Einheit der Form und der zweckmäsig zusammenstimmenden Wirkung gegründet sein kann.

§. 66.

Dass die Seele, das Princip des Denkens u. s. w. nicht die Bildnerin des Organs sein kann, erhellt aus folgenden Momenten: 1) Nach den bekannten Kräften und Gesetzen des sinnlichen, verständigen

digen und vernünftigen Denkens erfolgt diese Wirkung nicht; es fehlt uns Vorstellung und Bewusstsein von den Theilen, vornehmlich von den innern Organen des Körpers, von ihrem Zwecke und von dem Verhältnisse der Mittel und Einrichtungen zu dem Zwecke, der dadurch befördert wird. 2) Wir kennen weder überhaupt eine Wirkung der Seele, die nicht mit der Wirksamkeit eines vorhandenen Organs zusammenhinge, noch insbesondre einen Einfluss des Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens auf die Aussenwelt, der nicht durch Organe vermittelt würde; von einer unmittelbaren und von Organen unabhängigen Wirkung der Seele haben wir keine Erfahrung, folglich auch keinen reellen Begriff. Und doch müsste die Seelenfähigkeit, welche sich das noch nicht vorhandne Werkzeug (Organ) bilden sollte, von dieser Art sein. 3) Auch würden sich dann immer nicht die Organisationen der Pflanzen und der Thiere erklären lassen, da wir den erstern überhaupt kein Seelenvermögen und den andern kein Vernunftvermögen erfahrungsmässig beilegen können.

§. 67.

Da also in der Erfahrung der zureichende und letzte Grund der Organisation gar nicht vorkommt, so müssen wir, um das Dasein der Organisation zu begreifen, eine Wirkungsart (Causalität) der Natur annehmen, welche der unsrigen d. i. der Wirkung unsrer Vernunft in Hervorbringung eines Kunstwerkes analog ist, sie aber auch in Rücksicht auf die Vorzüglichkeit ihres Products übertrifft. Wer zu einer Grundkraft der Seele seine Zuflucht nehmen wollte, würde wohl den Knoten zerhauen, ihn aber nicht auflösen. Zwar lassen sich einige Hypothesen aufstellen, um die Wirksamkeit und das Verhältniss der Organisation zu dem

 Mecha-

Mechanism der Materie zu erklären, da aber die Erfahrung uns in dieser Hinsicht ganz verläſst, so ist es vernünftig, die Frage über den letzten Grund der Organisation unentschieden zu lassen, überhaupt nur die Idee von innerlich zweckmäſsiger Wirkungsart unsrer Betrachtung und Beurtheilung dieser Körper zum Grunde zu legen, dem Gesetze der Organisation beobachtend nachzuforschen, aus vorhandner Organisation und aus Gesetzen der Materie die weitere Entwickelung und Bildung dieser Körper möglichst zu erklären, die unzureichende Beschaffenheit jeder sinnlich- erfahrungsmäſsigen Erklärung einzugestehen, ein übersinnliches bestimmendes Princip anzunehmen, seine nähere Beschaffenheit aber und Natur unbestimmt zu lassen.

§. 68.

Aus der Betrachtung der physischen Natur ergiebt sich schon das Resultat, daſs in ihrem ganzen Gebiete nichts durchaus gleich und nichts durchaus verschieden ist; daſs alles seinen eigenthümlichen, aber auch gemeinsamen Charakter hat und haben muſs; daſs eben dadurch die, in diesem Reiche, möglichst gröſste Mannigfaltigkeit, Harmonie und Ordnung hervorgebracht werde. Noch sicherer darf diese Einrichtung bei den organisirten Wesen (als Naturzwecken) erwartet werden, da sie, wegen ihrer gröſsern Vortrefflichkeit, derselben fähiger und empfänglicher sind. Im Allgemeinen lassen sich an ihnen zwei Dinge unterscheiden; die Materie, die hier schon perfectibler und wirksamer ist, und die Form, oder die innere selbstthätige Bildungskraft derselben.

§. 69.

Ergab sich der Begriff der Organisation a priori, so müssen auch die verschiednen Eintheilungen

gen der organisirten Wesen aus demselben a priori hergeleitet werden können. So vielerlei Grade der Veredlung nun die Materie zuläſst, und auf so vielerlei Arten die Kraft mit derselben verbunden werden kann; so vielerlei Ordnungen und Abstufungen organisirter Wesen sind auch an sich möglich und für die Vernunft gedenkbar. Ueberhaupt giebt es zwei Arten dieser Kraftverbindung; entweder ist die organische Kraft unmittelbar mit der Materie und den in ihr liegenden Gesetzen des Mechanism verbunden, oder sie ist es mittelbar. Nach dieser a priori bestimmten Eintheilung müſste die Vernunft, auch ohne alle weitere Erfahrung, in der organischen Schöpfung zwei Ordnungen von Wesen, gleichsam zwei verschiedne Reiche, annehmen, und die Erfahrung bestätigt diese Forderung der Vernunft, indem sie diese Reiche in der Wirklichkeit aufstellt, das eine in den Pflanzen, das andere in den Thieren. Der Charakter der Pflanze und des Thieres beruht also darauf, daſs bei jener die organische Kraft in unmittelbarer, bei diesem aber in mittelbarer Verbindung mit dem Naturmechanism steht.

§. 70.

Die nähere Ansicht der Organisation der Pflanzen führt auf eine bildende Kraft in der Materie, 1) die unmittelbar mit den Wirkungen des Naturmechanism verbunden ist, und eben aus dieser so einfachen Verbindung entsteht die Vegetation im Gegensatz des thierischen Lebens. So wie sich aus den Verhältnissen, Gröſsen, Formen, Farben u. s. w. der Gewächse ihre innere Zweckmäſsigkeit (welche das erste Merkmal der Organisation war,) leicht ergiebt, so leicht ergeben sich auch die mannigfaltige Beziehungen derselben auf andre Zwecke, denen sie als Mittel

dienen (das zweite Merkmal der Organisation). So ziehen die Pflanzen, die, der thierischen Organisation schädlichen, Luftarten an sich, und reinigen die Luft zur Erhaltung des Thierreichs; so geben sie der Erde, durch ihren Tod und ihre Verwesung, die Vegetationskräfte doppelt zurück; und nützen den Thieren und Menschen, indem sie ihnen zur Wohnung, Nahrung, Bequemlichkeit und zum Schutze dienen. Diese bezogne Zweckmäſsigkeit führt aber auch auf höhere und vortrefflichere Naturzwecke, als die Pflanzen selbst sind, hin. Für diese Gradation gilt nun das Gesetz: Je weniger ein Ding Zweck seiner eignen Wirkungen, je mehr es Mittel für fremde Zwecke ist; desto niedriger ist seine Stufe auf der Leiter der organischen Wesen, und umgekehrt: je mehr ein Ding Zweck u. s. w.
2) Bei den Pflanzen treffen wir nur Anlagen zu einer doppelten Bestimmung: der Erhaltung und des Wachsthums und der Fortpflanzung. Von der letztern Seite betrachtet, zeigen die Pflanzen eine nicht zu verkennende Analogie mit den Thieren; sie haben Zeugungswerkzeuge und Geschlechtstheile wie sie, einen befruchtenden Staub, der gegeben und empfangen werden muſs, so wie eine gewisse Begattungszeit. Da aber durch die Bestimmung der Vegetation der Charakter der Pflanzen genau bezeichnet ist, so fallen auch alle Hypothesen dadurch hin, die die Analogie zwischen Pflanze und Thier zu weit verfolgen, und die wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Reichen, die sich a priori ergab (§. 69.) aufzuheben drohen. Die Analogie selbst aber zwischen beiden kann nicht befremden, da das Thierreich nur einen höhern Grad in der Reihe der Organisationen einnimmt, und der Bildungstrieb beiden, den Pflanzen und Thieren, gemein ist, also auch oft auf analoge Wirkungen führen muſs.

1) Die

1) Die bildende Kraft wird hier als der Organisation eigenthümlich vorausgesetzt; sie wird weiter unten, in Verbindung mit den andern beiden Kräften der Organisationen, näher charakterisirt werden, wo alle drei im Zusammenhange, nach ihrer Wirksamkeit in der menschlichen Organisation aufgestellt werden sollen.

2) Wenn man hier einwenden wollte, der Mensch sei doch auch Mittel; er warte seine Thiere, besorge seine Bäume, er bestelle seine Gärten und Felder; so trifft dieser Einwurf deswegen nicht, weil der Mensch sich selbst immer als Hauptzweck ansieht; denn der Vortheil, den er andern organischen Körpern leistet, führet, als Mittel, auf ihn zurück. Er pflegt die Thiere und Bäume u. s. w. für seinen Vortheil.

§. 71.

Von den Pflanzen unterscheidet sich das Thier wesentlich dadurch, dass die bildende Kraft hier in mittelbarer, wie dort in unmittelbarer Verbindung mit den physischen Naturkräften steht. So gross auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Producte im Pflanzenreiche und Thierreiche ist, und so viele Gradationen der Wirkungen der Bildungskraft in beiden getroffen werden, so sind doch das Pflanzen- und Thierreich wesentlich getrennt, und keine (sogenannte) Thierpflanze macht den Uebergang aus dem einen in das andre. Die Gefühlpflanze ist noch ganz Pflanze, so wie der Polyp bereits ganz Thier ist. Denn der Charakter des Pflanzenreichs beruhte auf der unmittelbaren Verbindung der bildenden Kraft mit dem Mechanism, der Charakter des Thierreichs aber auf der mittelbaren. Zwischen mittelbarer und unmittelbarer Verbindungsart ist aber eben so wenig ein Drittes gedenkbar, als zwischen organisirt und nicht organisirt; dies verlangt die Vernunft, die doch das einzige Kriterium selbst für die Erfahrung enthalten kann. Sind

doch die wesentlichen Eigenschaften, die wir in der Naturwelt zu entdecken glauben, keine Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern selbst Begriffe des Verstandes, die nach gewissen Gesetzen verbunden werden, und unter der allgemeinen Leitung der Vernunft stehen! — Pflanzenreich und Thierreich sind daher wesentlich getrennt, und diese Verschiedenheit beruht, bei aller Analogie im Einzelnen, doch auf einem eigenthümlichen Charakter. Im Pflanzenreiche war dieser Charakter Vegetation; im Thierreiche ist er Lebenskraft (Irritabilität). Diese Reizbarkeit oder Lebenskraft ist das, in der Erfahrung vorkommende, Verbindungsmittel zwischen der den thierischen Organisationen einwohnenden bildenden Kraft und dem Naturmechanism; ein Verbindungsmittel, das die Vernunft a priori verlangte, weil es aus dem Begriffe der Organisation selbst hervorging. Dieses empirische Verbindungsmittel ist aber eine ganz besondre und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfaser, welche in derselben eine viel vollkommnere Bereitung des organischen Stoffes voraussetzt, aber den thierischen Körper auch dadurch zu solchen Verrichtungen fähig macht, die sich aus der blossen Vegetation nicht begreifen lassen: zur willkührlichen Bewegung (nicht blosse Veränderungen des Ortes). Diese ist das erste und allgemeinste in die Sinne fallende Attribut der thierischen Natur; und die verborgne Quelle, das innere Princip derselben ist die Lebenskraft.

§. 72.

Diese Reizbarkeit ist die eigentliche Thierkraft, und beruht auf der mittelbaren Verbindung der Bildungskraft mit den physischen Kräften. Diese mittelbare Verbindung ist aber wieder einfach oder zusammengesetzt, und diese Zusammensetzung gröſ-

grösser oder kleiner. Die unterste Thierclasse wäre daher die, worin die Reizbarkeit mit der bildenden und den physischen Kräften einfach verknüpft wäre. Allein bei den mehresten Thierarten, nehmlich bei allen, welche Nerven besitzen, entdeckt man über jenen Kräften noch die Empfindungskraft, (Sensibilität) also eine zusammengesetzte Verbindung. Da diese im Nervensystem gegründet ist, und, wenigstens so viel wir davon begreifen, vom Vorstellungsvermögen nicht getrennt werden kann, so setzt sie das Dasein einer Seele voraus, und wird zum Unterschied von der Reizbarkeit (der eigentlichen Thierkraft) Seelenkraft genannt. Unendlich weit wird aber der Mensch, selbst über die vollkommensten Thiere, durch die Vernunft erhoben, die ihn erst zur Intelligenz adelt, und durch Geisteskraft bezeichnet wird. Der Mensch erscheint daher als sinnliches Vernunftwesen. Zwischen den organisirten Thierköpern, deren allgemeiner Charakter Lebenskraft ist, finden sich aber mannigfaltige Modificationen und Gradationen. Wo ein Nervensystem vorgefunden wird, da wird auch Sensibilität angetroffen; wo nun endlich dieses Nervensystem mit einer Vernunft zu Einem Ganzen verbunden ist, da muss die innigste Vereinigung der edelsten Kräfte und erhabensten Zwecke, die nur in dieser Ordnung der Dinge verknüpft werden konnten, angetroffen werden.

§. 73.

Das Gesetz des Fortschrittes in dem Reiche der Organisationen ist daher nicht zu verkennen. Im stillen Reiche der Gewächse ist noch alles fest gebunden, stumm, ohne Bewegung und Empfindung; zwar wirkt der bildende Trieb, aber langsam, unwillkührlich und unabänderlich an seine Form gefesselt. Da-

ge-

gegen bewegt sich in der Thierwelt alles, lebt, empfindet, wirkt und geniesst. Auch ist der Reichthum der Formen grösser und die Mannigfaltigkeit in derselben übereinstimmender; denn so wie sich die Natur von den unvollkommnern Thieren nach und nach zu den vollkommnern hinaufwindet; so scheint sie sich ihrem vorgezeichneten Ideal einer vollendeten Organisation immer mehr zu nähern, bis es ihr endlich gelingt, dasselbe im Menschen zu realisiren und es hier in seiner herrlichen Vollendung darzustellen. Je höher man auf der Leiter der Organisationen steigt, und je mehr man sich dem Menschen nähert, desto mehr nimmt die Vielheit der Gattungen, Arten und Individuen der Geschöpfe ab, die sich an der äussersten Grenze des Thierreichs, wo die Geschöpfe gleichsam nur noch eine zweideutige Existenz zwischen Vegetation und eigentlichem Leben haben, ins Unendliche verliert. Je höher man steigt, desto deutlicher erscheinen nach und nach alle Organe, alle Functionen, alle Sinne, und gewinnen endlich im Menschen ihre völlige Ausbildung. Auch die Kräfte entwickeln sich von unten herauf zu mehrerer Energie und reicherer Zusammensetzung; im Menschen wird ihr System vollständig; hier wirken gerade diejenigen am schwächsten, die beim unvollkommnern Thiere die grösste Macht äussern, weil sie dort unter dem Einflusse höherer geistiger Fähigkeiten herabgestimmt und gemildert werden.

§. 74.

Da die menschliche Organisation gleichsam das Ideal aller Organisation ist, wo die reichste Mannigfaltigkeit der Kräfte in die erhabenste Einheit der Form verschmilzt; und da die Geschöpfe bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, je näher sie dem Menschen kommen, in der Hauptform, mehr oder minder Aehn-

Aehnlichkeit mit ihm haben; ſo ſcheint die menſchliche Organiſation der Prototyp und die idealiſche Form zu ſein, nach welcher die Natur alle Organiſationen angelegt hat, der ſie ſich mithin auch, bei einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit, immer nähern, ohne ſie doch je erreichen zu können. Eine Modification dieſer Hauptform weiſet daher auf die andere; die dunkeln Spuren derſelben in den niedern Reichen der Natur werden lichtvoller und deutlicher in den höhern, und der Theil, der dort verhüllt oder vernachläſsigt erſcheint, liegt hier weiter ausgebildet und entwickelt vor. Der Menſch endlich ſcheint in dem Reiche der Thiere das feine Mittelgeſchöpf zu ſein, in dem ſich, ſo viel es ſeine iſolirte Beſtimmung zulieſs, die meiſten und feinſten Strahlen ihm ähnlicher Geſtalten ſammeln. Alles in gleichem Maaſse könnte er aber nicht in ſich faſſen: er muſste alſo dieſem Geſchöpfe an Feinheit eines Sinnes und jenem an Muskelkraft nachſtehen: ſo viel ſich aber vereinigen lieſs, ward in ihm vereinigt. So iſt der Menſch ein Mittelgeſchöpf unter den Thieren, d. i. die ausgearbeitete Form, in der ſich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinſten Innbegriff ſammeln.

Dieſe Darſtellung hat Herder meiſterhaft begründet und ausgeführt im erſten Bande ſeiner Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. Eine erläuternde Stelle darüber wird hier nicht am unrechten Orte ſtehen: „Mit allen Landthieren hat der Menſch Theile, Triebe, Sinnen, Fähigkeiten und Künſte gemein; wo nicht ererbet, ſo doch erlernt; wo nicht ausgebildet, ſo doch in der Anlage. Man könnte, wenn man die ihm nahen Thierarten mit ihm vergleicht, beinah kühn werden zu ſagen: ſie wären gebrochne und durch katoptriſche Spiegel auseinander geworfne Strahlen, ſeines Bildes. — Es iſt anatomiſch und phyſiologiſch wahr, daſs durch die ganze belebte Schöpfung unſrer Erde das

das Analogon Einer Organisation herrsche; nur also, dass je entfernter vom Menschen, je mehr das Element des Lebens der Geschöpfe von ihm absteht, die sich immer gleiche Natur auch in ihren Organisationen das Hauptbild verlassen musste. Je näher ihm, desto mehr zog sie Classen und Radien zusammen, um in seinem, dem heiligen Mittelpuncte der Erdschöpfung, was sie kann, zu vereinen."

§. 75.

Mit diesem Fortschritte im Reiche der Organisationen in Rücksicht auf die Form, ist auch der Fortschritt in Hinsicht auf die Zweckmässigkeit derselben verbunden. Zwar sind auch schon die Vegetabilien Zwecke der Natur, aber wenn man fragt, wozu sie vorhanden sind, da es ihnen am Leben, Empfindung, Selbstbewusstsein und Selbstgenuss fehlt, so können wir sie blos in Beziehung auf empfindende und vernünftige Wesen als, einem höhern Zwecke untergeordnete, Mittel ansehen. Die Pflanzenwelt an sich ist nur Bruchstück; in Verbindung aber mit der Thierwelt macht sie einen wesentlichen Theil von dem Ganzen der organisirten Welt aus. Hier dient denn immer ein niederer Zweck dem höhern als Mittel, bis auf der Stufenleiter der Organisation der, mit Vernunft ausgestattete, Mensch eben als vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst ist, und einen Endzweck realisiren soll und kann. Ja selbst seine Organisation, der alle andre Organisationen als Mittel zu ihrem Zwecke unterworfen sind, steht gegen seine Vernunft nur in dem Verhältnisse eines Mittels zur Realisirung des durch die Vernunft, also unbedingt und unnachlasslich, mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aufgegebnen Endzweckes.

§. 76.

§. 76.

Aber die menschliche Organisation verdient, eben weil in ihr sich alle organische Kräfte in der erhabensten Einheit concentriren und sie selbst der Mittelpunct ist, auf welchen alle organische Kräfte hinwirken, um sich dieser idealischen Form zu nähern, nicht blos nach ihrem Verhältnisse gegen das ganze, ihr als Mittel zu ihrem höhern Zwecke untergeordnete Reich der Organisationen gewürdigt zu werden; sie an sich selbst verdient eine genaue Charakterisirung, weil mit ihr während der Totalität eines irrdischen Lebens, ein vernünftiges Wesen in die innigste Verbindung gesetzt worden ist. In dem Körper des Menschen ist der organische Stoff zu einer Feinheit, Innigkeit, Regelmäſsigkeit, Schönheit und Dauerhaftigkeit ausgearbeitet, die alle anderen Modificationen des Organism in dem Reiche der Pflanzen und vernunftlosen Thiere weit übertrifft; in ihm haben die organischen Kräfte die, auf dieser Erde und in dieser Ordnung der Dinge, möglichst gröſste Harmonie und Zweckmäſsigkeit erlangt, und da, in dieser Hinsicht, dem Menschen nichts zu wünschen und zu erwarten übrig bleibt; da bei ihm das nur untergeordneter Zweck und völlig realisirt ist, was bei den Thieren als Hauptzweck sich langsam und nach und nach entwickelt, so führt schon diese Ansicht der Zweckmäſsigkeit seiner Organisation, die sich zu dem Endzwecke seiner Vernunft doch immer nur als Mittel verhält, auf den Gedanken, daſs sein Erdenleben nur Vorbereitung zur Entwickelung seines intelligiblen Charakters und eine Erziehungsanstalt für den Uebergang zu einer höhern Ordnung der Dinge sei. Die Philosophie über den Menschen muſs daher den ganzen Menschen umschliessen, und seine Organisation eben so gut wie die Vermögen und Kräfte des Gemüths würdigen, weil, wenn auch das Gemüth,

in

in Rückſicht auf den Zweck der Vernunft, der edlere und beſſere Theil des Menſchen iſt, der Endzweck ſeiner Natur doch nur aus der Verbindung beider Zwecke des Menſchen, die aus ſeinen zwiefachen Anlagen hervorgehen, entwickelt und aufgeſtellt werden kann.

§. 77.

Die Materialien des menſchlichen Körpers und die Art der Verbindung des organiſchen Stoffes zu dem Ganzen einer menſchlichen Organiſation kann nicht der Gegenſtand philoſophiſcher Unterſuchungen, im engern Sinne, ſein. Die Unterſuchungen darüber gehören in die Phyſiologie und Naturgeſchichte; die Philoſophie ſucht nur jene Reſultate auf, die das Verhältniſs und die Verbindung der Organiſation mit dem Subject des Vorſtellungsvermögens aufklären und Licht und Aufſchluſs über die Wirkungen des letztern, in wie fern ſie durch Erfahrung in der Sinnenwelt erkannt werden, gewähren. So wie nun das denkende und der Organiſation einwohnende Subject drei weſentliche Vermögen beſitzt, die die Bedingungen ſeiner Wirkſamkeit enthalten und dieſe erſt möglich machen, ſo iſt auch die menſchliche Organiſation an drei Grundkräfte gebunden, aus welchen die Wirkungen dieſer edelſten Organiſation der Erde ſich erklären laſſen, und welche zwar ſchon in dem Pflanzen- und niedern Thierreiche in mannigfaltigen Modificationen und Wirkungen vereinzelt angetroffen werden, die aber in der menſchlichen Organiſation, wie Radien in einem Lichtſtrahle, zuſammenfließen und in der reichſten Harmonie, in dem innigſten Zuſammenhange zur möglichſten Einheit hinwirken. Von der Materie des Körpers, die durch die Erfahrung erkannt und in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, unterſcheiden

wir

wir daher die Form, oder den innern Grund jener Erscheinungen und Wirkungen, der eben in der menschlichen Organisation in jenen drei Kräften enthalten ist.

§. 78.

Man kann sich von dem Dasein einer Kraft in der Natur nicht anders, als aus ihren Wirkungen überzeugen; da nun, wo sich eigenthümliche, aus keiner der bekannten Ursachen erklärbare, Wirkungen vorfinden; ist unsre Vernunft, durch ihre wesentlichen Gesetze, genöthigt, eigne Kräfte vorauszusetzen. Nun bemerken wir bei allen organisirten Wesen in der Entstehung, der Entwickelung, dem Wachsthume und andern dahin gehörenden Erscheinungen solche Eigenheiten, die aus dem blossen Mechanism der physischen Kräfte durchaus nicht erklärt werden können; wir sind daher berechtigt, 1) eine organische d. i. eine hervorbringende und bildende Kraft für dieselben anzunehmen, die den Grund der Production und Bildung aller organisirten Körper in sich enthält.

§. 79.

Wir unterscheiden aber Bildungsfähigkeit, Bildungstrieb und bildende Kraft. Unter Bildungsfähigkeit verstehen wir die Tauglichkeit der Materie, eine organische Bildung anzunehmen; unter Bildungstrieb die Richtung, welche die Wirksamkeit der Materie zur Bildung hat oder empfängt; und unter bildender Kraft, dasjenige in seinen letzten Gründen Unbekannte, was diese Richtung der wirkenden Materie überhaupt bestimmt; sie ist aber a) eine ursprüngliche, allen organisirten Wesen einwohnende Kraft; b) sie ist eine eigenthümliche, von allen andern Kräften verschiedne, Kraft; c) sie ist das

ganze Leben hindurch ununterbrochen wirksam; d) sie wirkt immer der jeder Organisation eigenthümlichen Form gemäss; e) es ist mithin die nehmliche Kraft, welche in der Generation der Körper zeugt; in der Nutrition den erzeugten Körper nährt; denselben im Wachsthume entwickeln hilft und zur Reife bringt, und endlich die verletzten, verwundeten Theile wieder heilet, so wie die abgehenden wieder herstellt. Wir denken diese Kraft als eine α) abgeleitete, in wie fern sie an eine vorhandne Organisation gebunden ist, und durch sie auf die todten aber bildungsfähigen materiellen Stoffe zweckmäfsig wirkt; (so weit wie sie uns durch die Erfahrung bekannt wird;) β) als eine ursprüngliche, in wie fern durch sie Organisation erst wirklich wird. Den Begriff der bildenden Kraft, in dieser zweiten Beziehung, erlangen wir durch die Vernunft, die von Bedingung zu Bedingung aufsteigt; sie wird dadurch wohl ein Gegenstand der Vorstellung, aber keinesweges der Erfahrung; so dass sie aus der letzten nicht einmal durch analoge Merkmale (hypothetisch) bestimmt werden kann.

Die richtigere Bestimmung und Aufstellung dieser Kraft verdanken wir Blumenbach; m. s. seine Abhandlung über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Götting. 1781.

§. 80.

Da nun die Kräfte an sich keine Erscheinungen, sondern der intelligible Grund derselben, und also dasjenige sind, was die Vernunft ausserhalb der Sinnenwelt annehmen muss, um die Erscheinungen und Wirkungen in derselben zu erklären (§. 79.); so können sie zwar nie von uns erkannt werden, wir können aber doch aus der Beschaffenheit ihrer Wirkungen auf ihre Natur, und von der Art und Verschiedenheit derselben

sel-

ſelben auf ihre Geſetze und ihren Umfang ſchlieſsen. — Könnte nun von der bildenden Kraft nichts weiter ausgeſagt werden, als daſs die Bildungen in der organiſchen Schöpfung durch eine organiſche Kraft bewirkt würden; ſo wäre dadurch blos eine qualitas occulta aufgeſtellt; aber ſo iſt a) ihr Charakter angegeben, daſs ſie eine urſprüngliche, den organiſirten Weſen eigenthümliche, ſtets wirkſame, productive und bildende Kraft ſei; und b) die Form, woran ſie gebunden iſt, oder das Geſetz, nach welchem ſie wirkt, genau beſtimmt worden; daſs ſie nehmlich in jeder Art von Pflanzen und Thieren (§. 70.) nach dem, dieſer Art eigenthümlichen, Typus wirke, die rohe, phyſiſche Materie in organiſchen Stoff verwandle, und fähig ſei, die Gattungen und Arten der organiſirten Weſen zu erhalten und in denſelben gleichwohl die individuellen Verſchiedenheiten hervorzubringen.

§. 81.

Dieſe Kraft hat aber auch, wie alle, die wir kennen, ihre Grenzen; ſie muſs daher oft unüberwindliche Schwierigkeiten antreffen und Misgeburten erzeugen, in welchen der Beobachter den Kampf des Bildungstriebes mit dem Zwange der entgegenſtehenden Hinderniſſe deutlich bemerkt. Wirken dieſe Hinderniſſe, ſie ſeien nun durch Kunſt beabſichtigt, oder, wie das Klima, durch die Natur ſelbſt verurſacht, ununterbrochen und unwiderſtehbar fort: ſo bequemt ſich zuletzt die organiſche Kraft nach denſelben: ſcheint von ihrer eigenthümlichen Form gewiſſermaſsen abzuweichen; auf dieſe Weiſe werden Anomalien und Abartung, aber ohne eigentliche Ausartung, möglich.

§. 82.

So wichtig auch die Folgen ſind, die ſich, in Rückſicht auf die Erklärung und Beſtimmung mehre-

rer Erscheinungen und Wirkungen in der Sinnenwelt, aus der Annahme der bildenden Kraft ergeben, so wenig reicht sie doch für sich allein aus, das, was man thierisches Leben nennt, auch nur einigermassen zu erklären. Sie ist zwar eine von innen auswärts wirkende Kraft, aber auch an eine unabänderliche Form gebunden, so dass sie kaum durch den anhaltenden unwiderstehbaren Zwang des Klima zu einiger Abweichung von derselben gebracht werden kann; hingegen gehört Willkühr der Bewegung wesentlich zum Charakter des Thierlebens, diese aber setzt in der thierischen organischen Materie eine eigenthümliche Beschaffenheit voraus, wodurch sie einer solchen Bewegung empfänglich wird. Da sich nun ohne diese Beschaffenheit oder Kraft schlechterdings keine freiwillige Bewegung, mithin kein thierisches Leben, gedenken lässt; so nennen wir sie 2) Irritabilität oder Lebenskraft; nicht als ob sie alle Elemente des ganzen Lebens in sich enthielte, sondern in wie fern sie die erste unnachlassliche Bedingung desselben ist.

§. 83.

Diese Kraft kann aber eben so wenig als die Bildungskraft in ihrem innern Grunde erkannt werden, wir schliessen nur von ihrer gesetzmässigen Wirkungsart, so weit sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, auf das Dasein derselben. Der menschliche Körper muss aber eine gewisse Empfänglichkeit besitzen, um einen solchen Einfluss aufnehmen zu können. Diese Empfänglichkeit ist nun eine Eigenschaft der Muskelfiber, welche insgemein die Reizbarkeit genannt wird. Die Wirkung und Folge des natürlichen oder künstlichen Reizes der Faser ist entweder Zusammenziehung und augenblickliche Verkürzung nach dem Puncte zu, der gereizt wird, oder successive Verkürzung und Verengung.

engung. Die natürlichen und anhaltend fortwirkenden Reize sind Wärme, Kälte, Nahrung, Licht, Circulation der Säfte, Nervenreiz; künstliche sind z. B. Stechen, Brennen, Salze, Säuren, vorzüglich aber die Electricität.

§. 84.

Verschieden ist die Reizbarkeit von der Elasticität (Federkraft), ohngeachtet vielleicht die erstere einen gewissen Grad der letztern voraussetzt. Die Verschiedenheit beruht aber auf der Verschiedenheit der Gesetze, nach welchen jene Wirkungen hervorgebracht werden. Die Elasticität steht unter dem Einflusse mechanischer Gesetze, die Reizbarkeit ist eine Wirkung der innern Lebenskraft; der Gewalt aber eines äussern Druckes weichen, ist doch unläugbar etwas ganz anders, als sich von allen Seiten her nach jedem Puncte zusammenziehen, auf welche selbst der subtilste Reiz der Luft, der Temperatur, des Lichtstrahls trifft.

§. 85.

Verschieden ist ferner die Reizbarkeit von der Empfindungskraft (Sensibilität); denn nicht allein sind alle ihre Wirkungen verschieden, sondern jene inhärirt ausschliesslich der Muskel, indess diese nur den Nerven zukommt. Damit wird keinesweges geleugnet, dass nicht beide Kräfte in einer gewissen Wechselwirkung stehen sollten; aber so viel scheint auch erwiesen zu sein, dass, wenn man von den Wirkungen auf sie zurückschliesst, diese beiden Kräfte, was ihren Sitz, ihre Natur und ihre Wirkungen selbst betrifft, nichts mit einander gemein haben. Noch deutlicher erhellt dieser Unterschied daraus, dass jene Reizbarkeit noch lange in dem verstorbenen Körper thätig bleibt, wenn diese Sensibilität schon völlig verschwunden ist.

§. 86.

Der Charakter dieser Kraft, unter welchem ihre Wirkungen erscheinen, und die Form oder das Gesetz, nach welchem sie wirkt, ist also erwiesen und dadurch ihre Eigenthümlichkeit dargethan, indem diese Wirkungen eben nur aus diesem Charakter und diesem Gesetze erklärt werden können. Freilich bleiben noch mehrere Fragen über sie unbeantwortet, z. B. in welchem Theile der Muskelfaser sie eigentlich liege? wie weit sie sich erstrecke, ob sie der Thierwelt ausschliessend angehöre, oder ob sie auch den Vegetabilien zukomme u. s. w. Das tiefere Eindringen in die Oeconomie der Natur kann darüber die Zukunft zu weitern Aufklärungen berechtigen, zu denen bereits der Anfang gemacht ist. So viel scheint aber schon hinlänglich ausgemacht, dass die Reizbarkeit eine ursprüngliche thierische Kraft, der erste Grund, die unnachlassliche Bedingung alles Lebens sei. Da sie zwischen Bildungskraft und Sensibilität gleichsam in den Thierorganisationen in der Mitte steht, so müssen freilich die Wirkungen von ihr mit jenen oft zusammenlaufen, und da eine Kraft die andre unterstützt, und alle zur Totalität eines thierischen Lebens gehören, so muss auch eine gewisse Wechselwirkung zwischen ihnen statt finden. Nichts desto weniger aber hat jede ihre eigenthümliche Function, ihren wesentlichen Charakter, ihre bleibende Form und ihr unabänderliches Gesetz. Wenn durch die Bildungskraft die Erzeugung, Erhaltung und das Wachsthum organischer Körper vermittelt würde, so ist die Irritabilität das Princip der Bewegung und des Lebens. Ohne diese Kraft wäre keine Wirkung der Seele durch die Nerven auf den Körper möglich und keine Reaction von diesem auf jene, da sie zwischen der Vegetation, die von der bildenden Kraft abhängt, und der

Em-

Empfindung (Senſibilität), die dem Nervenſyſteme zugehört, mitten inne ſteht, und die gegenſeitige Wirkſamkeit zwiſchen den Muskeln und den Nerven des Körpers möglich macht. Durch ſie wird eine Action und Reaction der Nerven- und Muskelkräfte, folglich Bewegung aus einem innern Princip, und alſo Leben durch die gegenſeitige Wirkſamkeit aller Kräfte des Körpers und der Seele, hervorgebracht. Die Irritabilität iſt nicht das Leben ſelbſt, ſondern der Grund deſſelben und ſeine erſte Bedingung, der Charakter, durch welchen ſich die Thierheit über die Pflanzenwelt erhebt; durch welchen alle Abſtuſungen der thieriſchen Vollkommenheit bis hinauf zur Vortrefflichkeit der menſchlichen Organiſation begreiflich werden.

§. 87.

Viel höher und edler, an Phänomenen reicher, in ihren Wirkungen vielfacher, weiter verbreitet, aber auch unerklärbarer als die Reizbarkeit iſt 3) die Senſibilität (Empfindung oder Seelenkraft). Dieſe Kraft ſchwebt gleichſam auf der Grenze zwiſchen Seele und Körper; ſie dient beiden zur Verbindung und muſs in beiden beſonders unterſucht werden. Als innere Bedingung in dem Subjecte des Vorſtellungsvermögens erſcheint ſie als Gefühlsvermögen; in der empiriſchen Pſychologie wird ſie als dem Körper angehörend und den Nerven inhärirend aufgeſtellt; ihr eigentliches Organ iſt das Gehirn, weil hier die organiſche Materie ihre feinſte Ausbildung und gleichſam ihre Vollendung erhalten ſollte, und weil ſich hier die Enden der Nerven concentriren und vor dem Auge des Beobachters, vielleicht in Einem Puncte, ſich verlieren. Die bewundernswürdigſten Modificationen des organiſchen Stoffes werden in dem Gehirn wahrgenommen,

men, und hier ist derselbe wahrscheinlich zur höchsten Feinheit und Vollkommenheit, dessen er auf Erden fähig ist, hinaufgeläutert. Auch beim Gehirn findet wahrscheinlich das Verhältniss zwischen Mitteln und Zwecken statt, aber die eigentliche gegenseitige Beziehung bleibt verborgen.

§. 88.

Wenn behauptet wird, dass die Sensibilität dem Nervensysteme zugehöre, so werden dadurch keinesweges die Nervenhüllen selbst als Vehikel der Empfindung dargestellt. Dies bestätigt nicht nur die äusserst geringe Elasticität (Federkraft) der Nerven; sondern es würde, wenn auch eine Art von Schwingung Platz hätte, die Fortpflanzung derselben durch die häufigen Knoten der Nerven stets unterbrochen werden; das Factum der Empfindungen führt daher auf die Annahme einer besondern materiellen Flüssigkeit (des **Nervengeistes**), die mit den Nerven zusammenwirkt und mit denselben zugleich die Empfindung als Resultat erzeugt. Dieses electrische Fluidum, welches mit dem Nervenmark in der innigsten Verbindung steht, leitet die von aussen erhaltenen Eindrücke durch die Nerven fort bis an ihre Endpuncte im Gehirn, wohin wir das **Seelenorgan** versetzen; oder pflanzt auch von hier aus die von innen empfangenen Impressionen vom Gehirn gegen die Muskeln fort. Der Nervengeist würde daher das Princip und der letzte Grund aller Empfindung auch der Organisation sein.

§. 89.

Empfindung aber ist von der Vorstellung unzertrennbar, denn ob sie gleich keine Vorstellung an sich ist, so können wir uns doch derselben nicht anders bewusst werden, als in so fern sie vorgestellt werden kann. Wenn nun das Gehirn der Sitz von jener ist, so muss sie auch der Sitz von dieser sein; und das Seelen-

organ,

organ, auf welches das Subject des Vorſtellungsvermögens wahrſcheinlich unmittelbar einwirkt, hier geſucht werden.

Nervengeiſt und Seelenorgan, ſo wie ihr gegenſeitiges Verhältniſs, werden weiter unten näher gewürdigt werden.

§. 90.

Zur Empfindung, in wie fern ſie hier blos in Beziehung auf die Organiſation und als Product derſelben betrachtet wird, gehört 1) das Daſein der Sinnenwelt, als äuſsere Bedingung; 2) die Beziehung derſelhen, auf unſre Organe; Einwirkung der ſinnlichen Gegenſtände auf unſre Sinne; 3) Fortpflanzung der empfangenen Eindrücke durch die Nerven, vermittelſt des Nervengeiſtes, bis ins Seelenorgan; 4) Uebergang durch dieſes in die Seele; Verwandlung deſſen, was im Körper bloſse Bewegung war, in Vorſtellung. Hieraus ergeben ſich denn folgende Reſultate: a) daſs jede Empfindung eine Menge von Eindrücken und daher entſtehenden Modificationen enthält, folglich ein Mannigfaltiges iſt; b) daſs wir *nicht* die Dinge an ſich, ſondern unſre eignen Vorſtellungen von denſelben wahrnehmen; c) daſs folglich die Gegenſtände der Sinnlichkeit nicht Dinge an ſich, ſondern blos Erſcheinungen (Phänomene) ſind; d) daſs ſich die Sinnenwelt unter ſo vielerlei Erſcheinungen darſtellen muſs, als es verſchiedne Organiſationen in derſelben giebt, und daſs die vollkommenſte Organiſation auch am vollkommenſten und richtigſten die Erſcheinungen und Modificationen der Sinnenwelt auffaſſen muſs. — So begreifen wir, daſs die Seele durch die Empfindung mit der Sinnenwelt in ein Verhältniſs von Action und Reaction geſetzt wird. Auf dieſe Weiſe werden Vorſtellungen veranlaſst und der Stoff zu ihnen durch die Theile der Organiſation dem

 Ge-

Gemüthe zugeführt; so beginnt der Mensch mit der Erfahrung seine Erkenntnisse, und wird durch die Sinnlichkeit allmählig herangebildet zum freien Gebrauche und zur Selbstthätigkeit der Vernunft.

Man unterscheidet an der Empfindung 1) die empirische Anschauung, 2) die Perception, 3) die reine Anschauung. Die erste ist der Beitrag der Sinnenwelt und der Organisation zur Empfindung; die zweite ist eine Wirkung des Vorstellungsvermögens; und die dritte ist die Form derselben, d. i. die Fähigkeit, das Mannigfaltige in Raum und Zeit vorzustellen. In der empirischen Psychologie kann blos von der ersten die Rede sein.

§. 91.

Drei Kräfte kommen also der menschlichen Organisation zu; die bildende Kraft, die der Mensch mit allen organischen Wesen ohne Ausnahme gemein hat, erstreckt sich über den ganzen Körper und bringt überall Wachsthum, Entwickelung und Reproduction hervor. Die bewegende Kraft, die er mit der ganzen thierischen Natur überhaupt gemein hat, ist zwar zunächst an die Muskelfaser gebunden, aber ihr Einfluss verbreitet sich über die ganze Organisation, da sie das Princip aller Bewegung und alles Lebens enthält. Die empfindende Kraft endlich, die er mit den vollkommneren Thieren gemein hat, ist mit dem Nervengeiste beinahe durch alle Puncte des Körpers ausgegossen; sie ist in demselben gleichsam allgegenwärtig, und, indem sie die beiden andern Kräfte weckt und modificirt, dient sie ihnen zum gemeinschaftlichen Vereinigungspuncte. So wirken denn diese Kräfte unter sich harmonisch und machen ein übereinstimmendes, nothwendiges Ganze, das System der menschlichen Organisation, aus. In Verbindung mit dem Systeme der Vermögen und Kräfte des menschli-

chen Gemüthes würden wir, wenn die Untersuchungen über diese Gegenstände je ganz vollendet und abgeschlossen werden könnten, eine Wissenschaft der menschlichen Natur erhalten, welche systematischen Zusammenhang und vollkommne Uebereinstimmung ihrer Theile zu einem harmonischen Ganzen gewährte. Da aber die doppelte Gesetzgebung, der die Organisation und das Gemüth unterworfen sind, so wie die Teleologie, von welcher die Verbindung beider zu Einem Ganzen abhängt, nie ganz rein von den Menschen entwickelt werden können, so bleibt diese Wissenschaft nur eine Ide, deren Realisirung das Bestreben und die Thätigkeit der besten und aufgeklärtesten Menschen aller Zeiten erregt und verdient hat.

§. 92.

In der menschlichen Organisation vereinigt sich also der Mechanism mit dem Organism, und dieser steht wieder in Verbindung mit dem Gemüthe oder dem Subjecte des Vorstellungsvermögens. Als Materie und Maschine hängt der Mensch von den Gesetzen des Mechanism; als organisirtes Wesen überhaupt, von dem Gesetze der Vegetation (der Erzeugung, Erhaltung und des Wachsthums); als organisirtes Thier von den Gesetzen des Lebens und der Empfindung, und als organisirtes Thier mit dem Charakter der Menschheit, der auf der Verbindung der Organisation mit dem Gemüthe beruht, von dem gegenseitigen Einflusse der Organisation und des Gemüthes auf einander ab. So schliesst der Mensch die Reihe der erkennbaren Organisationen und bringt die Gesetze derselben in Verbindung mit den Gesetzen, denen er als vernünftige Intelligenz unterworfen ist. Auch sein Körper ist den gesetzmäfsigen Wirkungen und Modificationen der Organisation unterworfen,

nur

nur daſs, wegen der höhern Beziehung derſelben, bei ihm dieſe Modificationen von andern Verhältniſſen und Urſachen abhängen.

§. 93.

Um nun die organiſchen Werkzeuge, die an dem menſchlichen Körper angeſtellt ſind und der Seele den Stoff zu ihren Vorſtellungen zuführen, und den geſammten Gang der Entwickelung und Ausbildung der menſchlichen Organiſation bis zu ihrer höchſten Reife und Vollendung, ſo wie die Erſcheinungen der verminderten Wirkſamkeit der organiſchen Kräfte im Alter und bei der Herannäherung des Todes, richtig verzeichnen zu können; müſſen wir die allgemeinſten Erſcheinungen, an welche die Entwickelung der Organiſationen ſowohl in dem Pflanzen- als Thierreiche gebunden iſt, näher charakteriſiren. Bey den Vegetabilien war die Verbindung des Mechanism mit dem Organism unmittelbar, in der Thierwelt war ſie mittelbar. Dies hat denn auch Einfluſs auf die verſchiedenen Modificationen der geſetzmäſsigen Wirkungen organiſcher Kräfte in beiden Reichen.

§. 94.

Im niedern Reiche der Organiſationen, wo das Geſetz, nach welchem die Wirkungen der bildenden Kraft erſcheinen, mit dem Naturmechanism verbunden iſt, beſteht die Erzeugung in der Unterordnung der Materie unter die Geſetze der Organiſation, in der Unterordnung der phyſiſchen, chemiſchen und mechaniſchen Wirkſamkeit der Materie unter die organiſchen Geſetze; eine merkwürdige Entwickelung der Wirkſamkeit der Materie nach den Geſetzen der Organiſation (in welcher Wirkſamkeit das organiſche, vegetabiliſche, Leben beſtand,) und der Uebergang zur Unabhän-

hängigkeit von einem früher vorhandnen organisirten und organisirenden Wesen heisst **Geburt**. Die Harmonie der organischen Wirkungen zu möchlichster Befestigung, Erweiterung und Verstärkung der Herrschaft der Organisation über die physischen, chemischen und mechanischen Gesetze der Materie, verdient den Namen der **Gesundheit**. Die nähere oder entferntere Disharmonie dieser Wirkungen mit jenem Zwecke, nennt man **Krankheit**. Ein niederer Grad des Einflusses der organischen Gesetze auf die physischen, heisst **Schwäche**; ein höherer Grad — **Stärke**. Im Tode treten die physischen Gesetze der Materie, welche Physik, Chemie und Mechanik uns kennen lehrt, in ihre ursprünglichen Rechte wieder ein; und werden von den Gesetzen der Organisation unabhängig.

§. 95.

Dies übergetragen und angewendet auf das Reich der thierischen Organisationen, wo an die gesetzmässige Wirksamkeit der bildenden Kraft sich die Wirkungen der Lebenskraft (**Irritabilität**) und Empfindung (**Sensibilität**) anschliessen, und die Verbindung des Organism mit dem Mechanism nur **mittelbar** möglich ist, finden wir folgende Modificationen jener in der Erfahrung wahrgenommenen gesetzmässigen Erscheinungen: Das **Thier** *lebt*, in so fern das geistige Leben sich das mechanisch - vegetabilische unterordnet; (in so fern die Wirksamkeit der Irritabilität weiter reicht und freier ist als die Wirksamkeit des Bildungstriebes;) wird **erzeugt**, in dem Moment, da diese Unterordnung beginnt; wird **gebohren**, sobald sein geistig- organisches Leben von dem Leben eines andern, mit ihm bis itzt verbundenen Körpers gleicher Natur unmittelbar unabhängig wird; ist **gesund**, so weit alle Wirkungen des Organs mit dem

Zwecke

Zwecke der geistigen Wirksamkeit harmoniren und auf Beförderung und Erhaltung dieser Harmonie hinwirken; ist krank, wenn der Organism jenem Zwecke widerspricht und auf eine einzutretende Disharmonie mit demselben hinarbeitet: ist schwach oder stark, je nachdem die geistige Kraft, zufolge ihrer Verbindung mit der organischen, mehr oder weniger, freier und bleibender, oder nur mit abwechselndem Erfolge wirksam sein kann; und stirbt, sobald die Gesetze der todten Materie, oder auch des blossen Organism, die völlige Obergewalt des Einflusses über die geistigen Gesetze erhalten.

§. 96.

In wie fern die menschliche Organisation der Thierwelt zugehört, in so fern steht sie auch unter dem Einflusse dieser Gesetze. Da sie aber die oberste Stufe in diesem Reiche einnimmt, und keine ihrer Wirkungen ohne eine Beziehung der, mit der Organisation in Verbindung stehenden, Intelligenz gedacht werden kann, so erhalten mehrere Wirkungen der menschlichen Organisation, wegen dieser Verbindung, eine höhere Richtung und gewähren eine freiere Ansicht. Da überhaupt die menschliche Organisation das Ideal ist, dem in unzähligen Modificationen sich die niedern organisirten Wesen nähern, so muss sie schon durch eine höhere Schönheit und grössere Zweckmässigkeit sich vor den letztern auszeichnen. Für die Vorzüge der menschlichen Organisation sprechen daher im Allgemeinen, der aufrechte Gang, die Spuren der grössern Einheit in den einzelnen Theilen des Körpers, durch welche eine, gegen die übrigen organisirten Körper gehalten, idealische sinnliche Schönheit, Regelmässigkeit, und bei grösserer Feinheit doch grössere Stärke, Dauerhaftigkeit und auf festen Gesetzen beruhende höhere Zweckmässigkeit angetroffen wird.

wird. Wenn allen übrigen Organisationen eine gewisse Grenze und ein festes Ziel vorgezeichnet ist, die sie in ihrer Bildung und Reife nicht überschreiten können, so ist doch die menschliche Organisation, wenn sie gleich nicht dem allgemeinen Gange ihrer Entwickelung sich entziehen kann, perfectibler Natur und einer ununterbrochen fortschreitenden Vervollkommnung fähig. Die Fähigkeiten, die aus der Verbindung der Organisation mit dem Gemüthe resultiren, Besonnenheit, Sprache, Beobachtung, Witz u. s. w. können aber nicht eher verzeichnet werden, als bis die hypothetischen Vorstellungen über Nervengeist und Seelenorgan aufgestellt worden sind.

Herders Ideen zur Phil. d. Gesch. d. Menschheit. Th. I. S. 176 ff. 8.

§. 97.

Vorzüglich zeichnet sich in der menschlichen Organisation der Kopf aus; an ihm sind die mehresten, und vorzüglichsten Sinne angestellt; er ist das Behältniss des edelsten aller Eingeweide. Durch ihn kommt Haltbarkeit, Regelmässigkeit und Schönheit in das Ganze des menschlichen Körpers. Der Umriss des Gesichts, das sprechende Auge, in welchem sich die Seele, (nach ihrer Bildung, nach ihren Leidenschaften und nach ihrem Feuer oder nach ihrer Trägheit) grösstentheils richtig ankündigt, führen auf den Vorzug des Menschen vor den Thieren hin. Je thätiger und ausgebildeter demnach der Geist ist; desto bestimmter und schärfer sind die Umrisse des Körpers, vorzüglich des Gesichts. Je harmonischer die Bildung ist, welche der Geist empfangen hat, desto mehr Harmonie empfängt auch, wenn nicht andre Ursachen entgegen wirken, die ganze äussere Bildung und Physiognomie des Menschen. Denn die Uebung der geistigen Kräfte und ein öfters eingetretner Zustand des Gemüths hinterlassen

fort-

fortdauernde Spuren einer gewissen Bewegung und höhern Bildung desselben. Je vollendeter daher der Geist, und je bildungsfähiger der Stoff der Organisation ist; um so mehr Schönheit wird in den Gesichtszügen sich enthüllen.

§. 98.

Die vereinigten drei Grundkräfte in der menschlichen Organisation zeigen sich vorzüglich durch gewisse Triebe; die als ihre Wirkungen angesehen werden müssen, und zu denen sie sich als Ursache und Grund verhalten. Diese Triebe selbst sind innerlich bestimmte Wirkungsarten, die sich auf das Ganze der thierisch-menschlichen Oekonomie beziehen, die aber in den einzelnen Theilen, durch das Mitwirken äusserer Umstände und durch das Hinzukommen zufälliger Bestimmungen, näher und anders modificirt werden. Da wir nun hier die menschliche Organisation, nach ihren eigenthümlichen Functionen und Wirkungen untersuchen, so interessiren uns auch in dieser Rücksicht zunächst die physischen Triebe oder die gesetzmässig bestimmten gemeinschaftlichen Wirkungen jener innigst verbundnen Kräfte, und diese Wirkungen lassen sich, in dem Zusammenhange wie sie erscheinen, blos durch das harmonische Zusammentreffen der Aeusserungen jener Kräfte erklären.

§. 99.

Es sind diese Triebe A) theils solche, deren Naturzweck Erhaltung der Organisation überhaupt (ohne Rücksicht auf ein einwohnendes denkendes Subject) ist. Zu ihnen gehört 1) der Trieb nach Erhaltung und Wachsthum des *Individuums*. Dieser begreift wieder unter sich a) den Trieb, **Stoff aufzunehmen** — Trieb der orga-

nischen

nischen Empfänglichkeit. Dieser kann wieder modificirt werden als Trieb aa) nach blossem Stoff, der nur die Masse vermehrt; nach blosser Nahrung; es sei dies nun α) gröberer Stoff (Trieb zu essen und zu trinken.) oder β) feinerer Stoff, (Trieb, die Luft, Lichtmaterie, electrische Materie, vegetabilische und animalische Lebenskraft einzuziehen;) er kann aber auch modificirt werden, bb) als Trieb nach reizendem Stoff, d. i. nach einem solchen, der nicht nur die Masse, sondern auch die Thätigkeit derselben vermehrt. Jener allgemeine Trieb nach Erhaltung und Wachsthum des Individuums zeigt sich aber nicht blos in dem Bestreben Stoff aufzunehmen, sondern b) auch als Trieb den Stoff zu bilden, und zwar aa) den blossen rohen Stoff (Trieb zu verdauen u. s. w. oder bb) den schon gebildeten Stoff weiter zu bilden; (Säfte zu läutern; Blut zu bilden u. s. w. 2) der Trieb nach Erhaltung und Fortpflanzung *der Gattung* (Zeugungstrieb); der Trieb nach Hervorbringung eines neuen, sich nach demselben Gesetze bildenden Wesens; nach Trennung des bereits gebildeten von dem ursprünglichen Organ, damit es als ein eignes, sich selbst erhaltendes und ausbildendes Wesen fortdauere. — Diese Triebe sind aber auch B) *theils* solche, deren Naturzweck in der Bestimmung des Organs ausser ihm liegt; die also auf die Bewegung und Anwendung der gebildeten Organe für die Zwecke der Seele abzielen. Sie zeigen sich a) in dem Triebe zu denjenigen Bewegungen (z. B. der Nerven, oder einer in oder an ihnen wirksamen Materie), woran die Empfindung und die übrige innere Thätigkeit des Geistes gebunden ist: physischer Empfindungstrieb, in wie fern seine Bewegung und Richtung von innen durch die Seele bestimmt und modificirt wird; b) in dem Trie-

be zu denjenigen Bewegungen, woran die vollstreckende Gewalt des Begehrungsvermögens gebunden ist, (zur Bewegung der Muskeln); oder die Abhängigkeit der physischen Reizbarkeit von der innern Wirksamkeit der Seele.

§. 100.

Diese physischen Triebe wirken a) unzertrennlich; in so fern sie in jenen Kräften gegründet und an dieselben wesentlichen Bedingungen gebunden sind. Der Stoff wird für die Bearbeitung aufgenommen und die Verarbeitung macht für neuen Stoff empfänglich und seine Aufnahme zum Bedürfniss. Sie bestimmen also einander dem Zwecke sowohl als der physischen Wirkung nach b) ursprünglich; denn ohne sie ist kein thierisches Leben; durch sie wird ein thierischer Körper erst möglich. Es muss daher auch einen ursprünglichen Stoff geben, dessen Natur uns übrigens eben so unbekannt, als die Art und Weise und die bestimmte Ursache seiner ersten Bildung ein unerforschliches Geheimniss für den Naturbeobachter ist. Den Stoff, welcher durch schon gebildete Organe aufgenommen wird, können wir, zum Unterschiede von jenem uranfänglichen, den abgeleiteten (hinzugekommenen) nennen. Die erste Thätigkeit der Bildung eines Organs setzt einen ursprünglichen Reiz voraus; mithin ist das Verhältniss der organisch thierischen Kraft zu demjenigen Reize, wodurch sie zuerst in Thätigkeit gesetzt wird, ursprüngliche Reizbarkeit. Die Reizbarkeit, die wir an gebildeten Organen für reizende Stoffe erkennen, ist von jener abgeleitet. c) Unabsichtlich; sie wirken anfangs bei dem Thiere wie bei der Pflanze ohne Vorstellung eines Zweckes; und wenn auch nachher die Thätigkeit des Geistes sich in ihre Wirkungen einmischt, so werden sie doch nie gänzlich von ihr abhän-

hängig. d) Zweckmäſsig, zur Erhaltung des Organism und zur Beförderung der phyſiſchen Zwecke ſowohl, (wozu der Geiſt eines Organs bedarf) als auch der eignen ſelbſtbewuſsten Zwecke des Geiſtes. e) Ununterbrochen aber ungleichartig. Die Wirkſamkeit jener Kräfte, von welchen dieſe phyſiſchen Triebe abhängen, zeigt ſich zwar in allen Theilen der Organiſation und für alle ihre Zwecke zugleich, aber die Richtung der Wirkung ſelbſt wird durch die verſchiedne Beſtimmung, Einrichtung und durch die Zuſtände der einzelnen Organe; durch den dargebotnen innern und äuſſern Stoff, und durch den aufgenommnen innern oder äuſſern Reiz modificirt. (ungewöhnliche Reize; ſtärkere aber ſich erſchöpfende Wirkungen; Schwäche der Organe; relative Untauglichkeit einiger derſelben.) Dieſe phyſiſchen Triebe wirken aber auch f) innerhalb ihrer Grenzen, ſo daſs die Wirkſamkeit ſelbſt durch Grade verſchieden iſt. Die verſchiedne Güte und Tauglichkeit des urſprünglichen (durch die Zeugung mitgetheilten) und in der Folge gegebnen Stoſſes; der Einfluſs der gröſſern oder geringern Thätigkeit des Nervengeiſtes auf denſelben; die mehr entwickelte und dauerhaftere Bauart der Organe, durch welche der Nervengeiſt wirkt; vielleicht auch ein innerer und gänzlich unergründlicher Gröſſenunterſchied der Kraft ſelbſt — haben ſowohl im Ganzen als in einzelnen Zeitpuncten des Lebens, Einfluſs auf die Energie, Ausbreitung und Dauer jener Wirkſamkeit. g) Unter der ſteten Leitung des einwohnenden Geiſtes; zu groſse Anſtrengung des Geiſtes ſchadet der Organiſation, und ſo auch umgekehrt; Harmonie zwiſchen beiden iſt der Zweck der Verbindung derſelben, und dieſer Zweck dem Menſchen in der Totalität ſeines Lebens zu realiſiren aufgegeben.

§. 101.

Die Grenzen selbst, die der Wirksamkeit der physischen Kräfte und der aus ihnen resultirenden Triebe vorgezeichnet sind, betreffen a) die Empfänglichkeit für Stoff und den Trieb darnach. Diese sind anfangs verhältnissmäfsig beträchtlich und vermehren sich mit dem steigenden Wachsthume der Organe. Ist die höchste bestimmte Stufe desselben erreicht, so nimmt Empfänglichkeit und Trieb nach Stoff verhältnissmäfsig ab; schränkt sich dann, nach vollendetem Wachsthume, nur noch auf Ersatz des Verlornen ein, bis beide endlich zugleich mit der, im Tode aufgelösten, Wirksamkeit der organischen Kräfte aufhören. b) Die Empfänglichkeit und der Trieb den Stoff zu bearbeiten; auch diese nehmen nur bis zu einem gewissen Puncte zu; gehen sodann aus dem Triebe nach eignem Wachsthume in den Zeugungstrieb, in den Trieb zur Bildung eines neuen gleichartigen Wesens, über, und nehmen endlich, in beiden Rücksichten, bis zum gänzlichen Verschwinden ab. c) Die Reizbarkeit der Organe, die nur bis zu einem gewissen Grade erregt, erhöht und angestrengt werden kann, auf welchen Erstumpfung unvermeidlich eintritt. — Aus diesen Grenzen und aus dieser gesetzmäfsigen periodischen Blüte und Reife aller Organisationen, denen auch die menschliche unterworfen ist, ergiebt sich eine natürliche Anlage zum Tode; ein Hinwirken der Natur selbst, wenn ihre angestellten Kräfte culminirt haben, zur Auflösung derselben und zur Zerstöhrung der organischen Maschine. Selbst der stärkste Trieb der Organisation, der Trieb nach Fortpflanzung, scheint bereits den ersten Grund zur künftigen Auflösung der Kräfte und, zur Verminderung ihrer Wirksamkeit zu enthalten. Die Anstalten zum Leben der Organisation sind daher nur auf eine ge-

gewisse Periode eingeschränkt; ist diese erreicht, so werden die nehmlichen Gesetze, die die Wirksamkeit der Organisation bestimmen, unvermeidlich und unnachlassslich Anstalten zum Tode, — Dies nur über den natürlichen Gang der Entwickelung der organischen Anlagen. Widernatürliche und gewaltsame Wirkungen können diesen Gang unterbrechen und einen gewaltsamen Tod herbeiführen.

§. 102.

Geht die menschliche Organisation den nehmlichen Gang aller Organisationen in Rücksicht auf Entwickelung, Wachsthum, Fortpflanzung und Auflösung; so beginnt auch sie diesen Gang mit einer frohen Jugend, die sie eben so, wie die Pflanze den Frühling und das Thier seine Jugendzeit verlebt. Sie soll aber in der Regel zu einem höhern Alter heranreifen, als die meisten Vegetabilien und Thiere, weil ihre Ausbildung und vollendete Reife auf spätere Jahre angelegt ist. Nach einem allgemeinen Naturgesetze entwickelt sich nehmlich die höhere Kraft am spätesten und langsamsten; zu ihrer Reife müssen mannigfaltige Verhältnisse und Umstände hinwirken und früherhin sie vorbereiten. Denn eben weil zur stufenweisen Ausbildung der Pflanze nur wenig andre Kräfte verhältnissmäsig ihren Beitrag zu entrichten haben, gelangt sie früher zur Reife; langsamer entwickelt sich das Thier unter dem Einflusse mehrerer und höherer organischer Kräfte; am spätesten aber gelangt, wenn der ordnungsvolle Gang der Natur mit ihm nicht unterbrochen wird, der menschliche Körper zur Reife, eben weil er das edelste Gebilde ist, das auf dieser Erde entwickelt werden kann, weil zu viele Kräfte zu seiner Veredlung mitwirken müssen, und weil in der verlängerten Jugend des sinnlichen Theiles seiner Natur die Vernunft ihre Wiegenzeit verleben soll.

§. 103.

Deswegen verlängerte alſo die Natur ſeine Jugend und legte das Erwachen des Triebes nach Fortpflanzung ſeiner Gattung in die reifere Periode derſelben; theils damit ſie da am ſicherſten ihren Zweck erreichen könnte ehe das Geſchöpf veraltet oder ſtirbt; theils damit ſie dem Geſchöpfe ſelbſt den höchſten und reinſten Genuſs von Empfindungen gewährte, die in der Totalität eines irrdiſchen Lebens von lebendigen Weſen genoſſen werden können.

Hat der Menſch mit der Pflanze und dem Thiere den ſüſsen Trieb der Liebe gemein, ſo iſt er doch bei ihm nicht periodiſch, nicht letzter Zweck ſeines Daſeins, wie er es bei der Blume iſt, die nach der kurzen Zeit der Liebe und nach der Befruchtung verwelkt. Treffende Bemerkungen findet man hierüber bei Herder, in ſ. Ideen zur G. d. Ph. d. M. Th. I. S. 78 ff S. 114 ff S. 259 ff.

§. 104.

Sobald aber die Natur das Geſchlecht geſichert hat, ſobald ihre wohlthätige Einrichtung für die Fortdauer der Gattung befriedigt und alſo ihren ewigen Geſetzen genug geſchehen iſt, ſo läſst ſie allmählig das Individuum ſinken, d. h. ſie opfert das alternde, ſeiner Auflöſung entgegeneilende, Geſchöpf auf, um das jugendliche, das blühende zu retten, und durch das letztere aufs neue die Nachkommenſchaft, das kommende Zeitalter ſicher zu ſtellen, damit ſie ihr groſses Werk dann von neuem beginne und ununterbrochen die lebenden Geſchöpfe, nach den Geſetzen der Organiſation, zum Ziele ihres irrdiſchen Daſeins leite. Die Kräfte des Organs ſind alſo nur bis zu einer gewiſſen Zeit im Vorwärtsſchreiten, bis dahin erreicht er den höchſten Grad der belebenden Wärme und des innern Strebens. Von dem Momente dieſer Erreichung an arbei-

arbeitet er aber auch unvermerkt selbst an der Zerstörung seiner gegenwärtigen äussern Form.

In den niedern Reihen der Organisationen, wo alles auf eine frühere Reife angelegt und auf eine kürzere Daseinsperiode berechnet ist, ist dieser Moment die Zeit der Liebe. Nach jener Zeit verliert der Vogel seinen Gesang, die Fische ihren Wohlgeschmack, die Pflanze ihre beste Farbe. Dem Schmetterling entfallen die Flügel, und er muss den kurzen Genuss mit einem frühzeitigen Tode büssen. Zwar ward dem edlern Thiere und dem Menschen diese Zeit verlängert und überhaupt sein Dasein weiter hinausgesetzt; aber immer dient auch er, in Rücksicht auf die Entwickelung und Blüte seines Organs, jenen Gesetzen; der Strom der Zeit rauscht fort, auch er verliert sich in ihm; die Hülle sinkt, und die Stätte die sie einnahm, wird bald vergessen.

Mehrere haben das 33ste Jahr als den Punct angenommen, bis zu welchem alle Kräfte sich in der menschlichen Organisation ausbilden; aber, nach den Resultaten anderer philosophischen Aerzte, ist diese Grenze, bei unserer frühzeitigen Entwickelung u. s. w. wohl zu weit hinausgerückt.

§. 105.

Alle Organisationen sind daher einer periodischen Entwickelung, Blüte, Reife und Dauer unterworfen. Ihr Dasein kann nicht weiter verlängert werden, als es die Gesetze verstatten, an welche jene periodische Reife der einzelnen Organisationen gebunden ist. Der Mensch nach seiner sinnlichen Natur verlebt also auch auf Erden ein periodisches Dasein, und da die Gesetze der Natur nothwendig und allgemeingeltend sind, so konnte seine Organisation, so edel und zweckmässig sie auch ist, so viel edle Kräfte sie auch in sich concentrirt, und ohngeachtet sie das Ideal und die Hauptform für alle irrdische Organisationen ist, doch jenen Gesetzen nicht entgehen. Alle Organisatio-

ſationen der Erde ſtehen aber auch unter dem Geſetze der Palingeneſie; wir haben von dem, was Kraft ſei, kein Erkenntniſs, wir ſchlieſsen nur, und das mit Recht, von den Wirkungen und Erſcheinungen in der Natur auf das Daſein derſelben. Da nun aus den erſterbenden Gebilden, in welchen organiſche Kräfte wirkſam waren, eine weit ſchönere Hülle und Geſtalt mit jedem Frühlinge emporkeimt, ſo berechtigt uns dieſs zu dem Schluſſe: daſs in dem innern Heiligthume der Natur kein eigentlicher Tod (Kraftuntergang), ſondern nur Verwandlung und Umbildung der äuſsern Form, durch die ſich die Kraft wirkſam zeigt, möglich ſei. So weit als nun die Mannigfaltigkeit der Formen für die Organiſationen auf dieſer Erde hinreichen, ſo weit entwickeln und bilden ſich auch gewiſs die organiſchen Kräfte in neuen Geſtalten und Gebilden aus. Da aber der Menſch neben ſeiner ſinnlichen Natur eine höhere und vernünftige beſitzt, und dieſe das Schickſal der ſinnlichen überlebt und aus moraliſchen Gründen überleben muſs, ihr Ziel alſo nicht innerhalb der Grenzen dieſes Erdenlebens vorgezeichnet, noch auf der Erde zu erreichen möglich ſein kann; ſo muſs die Palingeneſie, an welche alle Organiſationen gebunden ſind, für den Menſchen, der neben der Sinnlichkeit auch Vernunft beſitzt und der unter allen erkennbaren Weſen das einzige iſt, deſſen Zweck nicht auf dieſer Erde erreicht werden kann, in einer höhern Ordnung der Dinge, wo ſeine Fortbildung geſchehen ſoll, wahrſcheinlich von neuem für ihn eintreten, weil wir, nach unſrer Denkart, genöthigt ſind, im ganzen Weltall die Geſetze der Organiſationen nur in neuer und veränderter Beziehung, anzutreffen und weil wir für reine Geiſtigkeit keinen Begriff haben.

§. 106.

§. 106.

Nach diesen Gesetzen der Organisation ist daher auch der Tod aus den Händen der Natur Wohlthat für den Menschen. Er ist die letzte erkennbare Erscheinung an einem lebendigen organisirten Gebilde; eine Erscheinung, die durch mehrere, sichtbare oder verborgne, merkliche oder unmerkliche Wirkungen und vorhergehende Zustände vorbereitet wird. Ohne gewaltsame Erschütterungen ist aber der Tod auf dem Wege der Natur für den Menschen sanft und leicht, denn er lösst die künstlich vereinigten Theile der feinsten, zweckmäfsigsten und vollkommensten Organisation, die hienieden reifen konnte, wieder auf. So tritt er ein na h den Gesetzen, durch welche die periodische Entwickelung und Reife der Organisationen vermittelt wird. — Nach dem Gesetze der Palingenesie wird aber seine Ansicht erhöht, und er als das sanfte Mittel der Natur gedacht, den Menschen, dessen Gemüth mit so grofsen unbefriedigten Bedürfnissen und Forderungen aus dieser Ordnung der Dinge heraustreten soll, aus einem unvollkommenern Zustande zu einem höhern und bessern hinüber zu leiten. Den Uebergang selbst dem Menschen zu erleichtern, und ihn beim Eintritt in die höhere Gegend desto mehr zu überraschen, wiegt die Natur ihn in den sanften Schlummer des Todes und vollendet still und mild das neue Gebilde, den schönern Organ, durch den wahrscheinlich dann der reifende Geist fortwirken und sich weiter vervollkommnen wird.

Durch die vernunftmäfsige Hypothese von den Wirkungen und dem Einflusse des Nervengeistes wird diese Erwartung noch mehr erhöht. Es soll aber keineswegs damit etwa ein physischer Beweis für die fortdauernde Seele aufgestellt werden; meine Idee ist nur diese: die Teleologie der moralischen Welt, der unser denkendes Subject unterworfen ist, führt auf

 den

den moralischen Glauben an Unsterblichkeit; da aber reine Geistigkeit und Entbundenheit von aller Organisation mit den Vorstellungen streitet, die wir vom Universum haben, wo doch wahrscheinlich in höhern Gegenden und Erziehungsanstalten unsre Fortbildung geschehen soll, so braucht auch die geistige, uns einwohnende Kraft (deren Fortdauer durchaus nur auf moralischen Grund und Boden aufgestellt werden kann) ein Medium, durch das sie dann, wie itzt durch die Organisation, denke und wirke. Da nun das Gesetz der Palingenesie alle Organisationen umschliesst, der Mensch aber, nach seiner höhern Natur, diese Palingenesie nicht auf dieser Erde erwarten kann, so wird, da die Gesetze der Organisation, nur unter veränderten Modificationen, im ganzen Weltall und überall, wo Materie und organischer Stoff angetroffen wird, gelten müssen, auch der Mensch eine neue Organisation jenseits erhalten, durch welche, als Medium, die unerkennbare Kraft des Gemüths wirkt und sich vervollkommt. Die Unsterblichkeit selbst wird also keinesweges auf dem Wege der Erfahrung gesucht oder durch die Gesetze der Organisation belegt; dagegen würde aber auch die Palingenesie der Oganisation nicht in einem moralischen Glauben umschlossen werden können. In wie fern daher der Mensch, nach seiner sinnlichen und vernünftigen Natur, unter zwei Teleologien steht, die jede ihren eignen Zweck zu realisiren sucht, in so fern geht aus den Gesetzen der moralischen Welt, der Glaube an Unsterblichkeit als nothwendige und unnachlassliche Forderung des vernünftigen Wesens, um mit sich selbst einig werden zu können, hervor; in so fern bewirkt aber auch die Ansicht der gesetzmassigen Wirksamkeit organischer Kräfte die Ueberzeugung von der grossen Palingenesie in dem Reiche der Organisationen, und die Vernunft, die schon itzt, mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt, an einen teleologisch eingerichteten Organ gebunden ist, findet es zweckmässig, dass diese Teleologie der Sinnenwelt, (aus der die Glückseligkeit, als das zweite Erfordernis des gesammten Endzweckes der Menschheit und des moralischen Weltplans resultirt) jenseits in einer höhern Ordnung

nung der Dinge keinesweges unterbrochen und aufgehoben sein, sondern von neuem gelten werde, eben weil der hienieden nur zu realisiren begonnene, jenseits aber seiner Reife und höherer Realisirung entgegengehende Endzweck der moralischen Welt, nur unter der Bedingung realisirt werden kann, dass beide Gesetzgebungen, die der Natur- und die der moralischen Welt, dann noch gelten und mit der nehmlichen Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihn verbinden werden, wie er hienieden durch die Vereinigung beider in Einem Bewusstsein und in Einem letzten Zwecke, den die Vernunft als Endzweck aufstellte, den moralischen Weltplan des Ganzen entdeckte und dadurch mit sich selbst einig wurde und mit seinen Kräften in Harmonie und Frieden kam.

§. 107.

Wir unterscheiden in der Sinnlichkeit des Menschen, d. h. in der Fähigkeit, Vorstellungen von den Gegenständen zu empfangen, den äussern und innern Sinn. Die Vorstellungen nehmlich, die wir von den Objecten erhalten, werden durch den äussern Sinn, die Vorstellungen aber, die wir von den Veränderungen des Subjects des Vorstellungsvermögens selbst haben, durch den innern Sinn vermittelt. Der Theorie der Sinnlichkeit selbst und der Charakterisirung ihrer Functionen, muss die allgemeine Elementarphilosophie oder die Aufstellung des ersten Grundsatzes, auf welchem alle Untersuchungen über die Natur des Menschen, als auf ihrer gemeinschaftlichen Basis beruhen, vorausgehen. Hier wurde dieser Unterschied nur zu dem Behufe der Würdigung der Werkzeuge des äussern Sinnes aufgeführt. Die Vorstellung selbst, welche die Seele von dem Objecte erhält, heisst Anschauung. Durch die Werkzeuge des äussern Sinnes werden uns gewisse Beschaffenheiten von Gegenständen, die im Raume existi-

existiren vorgestellt, dagegen ist der innere Sinn an die Zeit gebunden.

§. 108.

Vermittelst der Sinne, deren fünfe an der menschlichen Organisation angestellt sind, erhalten wir aber keine Eindrücke von den wirklichen Gegenständen der Sinnenwelt, da wir nicht wissen, was diese Gegenstände, als Dinge an sich, wirklich sind, noch wie sie auf die Sinnenwerkzeuge, die selbst zur Sinnenwelt gehören, wirken. Es sind blos Eindrücke, wie sie von den Erscheinungen der Sinnenwelt, in die Sinne eingehen.

§. 109.

Dieser äussere Eindruck ist aber in allen fünf Sinnenwerkzeugen eine verkleinerte Darstellung (nicht Vorstellung) des Gegenstandes. Auf der Netzhaut ist es ein verkleinertes Bild des sichtbaren Körpers; in dem Labyrinthe des Ohres eine verkleinerte Nachahmung der äussern Schallbewegungen; in dem Gefühl- Geschmack- und Geruchwerkzeug eine Erschütterung des Nervenäthers der Sinnennerven, wodurch die, bei Gefühl, Geschmack und Geruch vorausgesetzten, Nisus und Thätigkeiten der in dem Körper wirksamen Elemente nachgeahmt werden.

Diese vernunftmässige Hypothese gründet sich besonders auf die Analogie des Auges; Gesicht und Gehör sind die edlern, die drei übrigen aber die niedern Sinne. Da nun bei der Aufnahme des äussern Eindrucks in dem Auge offenbar eine verkleinerte nachahmende Abbildung der vorschwebenden Körper, ihrer Farben, Gestalten, Bewegungen, vermittelst des Lichtes und seiner Strahlenbrechung geschieht, so ist der analoge Schluss auf die übrigen Sinne, in Ermangelung einer angemessnern Erklärung, wohl zweckmässig und anwendbar.

§. 110.

§. 110.

Der äufsere Eindruck gefchieht in jedem Sinnenwerkzeuge auf die Nerven, die mit Aether getränkt find. Da nun der Aether felbft, ein für alle Arten von Bewegung und Erfchütterung empfängliches, und zur Nachahmung derfelben gefchicktes flüchtiges Wefen ift, fo ift es wahrfcheinlich, dafs durch ihn der äufsere Eindruck auf die (mit Aether getränkten) Nerven vermittelt, und wegen der Empfänglichkeit des Aethers für die Aufnahme von mitgetheilten Bewegungen, in denfelben eine verkleinerte Darftellung diefer Bewegung und Erfchütterung hervorgebracht wird.

Die weitere Entwickelung diefer Hypothefe findet man in Platners neuen Anthropologie Th. I. §. 344 — 356.

§. 111.

Der Sinn des Gefühls ift über den ganzen Körper ausgebreitet, weil an allen Theilen deffelben Nerven angebracht find. Nach der Verfchiedenheit des Eindruckes, den ein Körper unmittelbar auf einen Theil unfers Leibes hervorbringt, bekommen die äufsern Gefühle mancherlei Benennungen; z. B. fanft, weich, hart, rauh u. f. w. Durch diefen Sinn bekommen wir aber Stoff zu Vorftellungen von den Befchaffenheiten der erfcheinenden finnlichen Gegenftände (nicht der Dinge an fich, die den Erfcheinungen zum Grunde liegen,) als von der Bewegung, Form, Ausdehnung, Härte, Flüffigkeit, Rauheit und Glätte u. f. w. — Vermittelft des Gefichts erhalten wir die Vorftellungen von der Farbe, von Licht, Dämmerung, Gröfse, Figur, Schatten, Nähe, Entfernung, Dicke, Höhe, Tiefe u. f. w. Die Bedingung alles Sehens ift das Licht, und die Strahlenbrechung deffelben auf der Netzhaut. — Vermittelft des Gehörs werden

wir

wir für die Aufnahme und Unterscheidung der Töne empfänglich, die nach ihrer Verschiedenheit durch mancherlei Benennungen bezeichnet werden, als: Singen, Rauschen, Donner u. s. w. Die Bedingung desselben ist die Fortpflanzung des Schalles vermittelst der zitternden Bewegung des Aethers, durch das schneckenförmig gebaute äussere Ohr bis an das Trommelfell. (Wollen wir z. B. die Harmonie der Töne analysiren, so sind es einzelne Luftschwingungen und Erbebungen, die durch das Labyrinth an unser Trommelfell gelangen, und durch den Nervengeist, der das ganze Nervensystem durchdringt und die Verbindung desselben mit dem Seelenorgan unterhält, bis ins Gehirn und ins Seelenorgan fortgepflanzt werden). — Vermittelst des Geschmacks, der von den Nerven der Zunge und des Gaumens abhängt, die von den reizenden Theilen der Speisen und Getränke afficirt werden, unterscheiden wir die Salze, Oele, Säuren, Gewürze u. s. w. in ihm liegt Reiz zur Erhaltung des Lebens, und die Fähigkeit heilsame und schädliche Speisen und Getränke zu unterscheiden. — Vermittelst des Geruchs, der von den, durch den Aether zugeführten feinen Theilen, ausdünstender Körper, und den dadurch bewirkten Luftschwingungen abhängt, die die Geruchsnerven berühren, unterscheiden wir die flüchtigen Theile der ausdünstenden Körper, und unterrichten uns von der Schädlichkeit oder Unschädlichkeit der Luft, der Speisen und Getränke. (Die meisten wohlriechenden Nahrungsmittel sind heilsam, die meisten übelriechenden nachtheilig.) Eine nähere Verbindung scheint aber zwischen den beiden edlern Sinnen, dem Gesicht und Gehör, und auch zwischen den niedern, dem Geschmack und Geruch statt zu finden, indem sie sich wechselseitig unterstützen und die gegenseitigen Wahrnehmungen berichtigen.

§. 112.

§. 112.

Ohngeachtet nun die nehmlichen Sinne auch an der Organisation der Thiere vorgefunden werden, und selbst einige Gattungen derselben; in Rücksicht auf einzelne Sinne, den Menschen zu übertreffen scheinen; so sind sie doch bei dem Menschen in so einem Grade vereiniget, und stehen durch das Medium des Nervengeistes, wie er in seiner grössern Feinheit die menschliche Organisation durchdringt, in solch einer innigen Verbindung, dass sie nicht nur vollkommen zu den Verhältnissen passen, in welchen der Mensch zu den Erscheinungen der Aussenwelt steht, dass sie nicht nur hinreichen ihm Vorstellungen von denselben zuzuführen, sondern dass sie ihm auch den, für seine gegenwärtige Lage möglichst grössten, Genuss gewähren. Wir müssen daher die weise Oekonomie der Natur in ihnen bewundern, die uns, indem sie diese Sinne an unsrer Organisation anstellte, nicht blos in den Stand setzte, mit der ganzen Aussenwelt in wechselseitige Verbindung zu treten, sondern auch das über die ganze Natur ausgebreitete, Schöne, Angenehme und Nützliche zu geniessen.

§. 113.

Die Natur blieb, indem sie eben diese Sinne der menschlichen Organisation zutheilte; dabei ihren Gesetzen der Sparsamkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Harmonie getreu. Der Sparsamkeit, indem sie nicht mehr anstellte als nöthig waren; der Ordnung, in Rücksicht auf die Art, wie sie dieselben anstellte; der Zweckmässigkeit, vermittelst der Verhältnisse der Sinne gegen einander (ein matteres Auge z. B. würde nicht für die Bedürfnisse der menschlichen Organisation hinreichen, ein schärferes überflüssig oder nachtheilig sein); der Harmonie, indem alle zu der Erreichung

eines

eines gemeinſchaftlichen Zieles hinwirken und die äuſſern Mittel für den Zweck der Organiſation (die möglichſt gröſste Summe des Wohlſeins in der Totalität eines irdiſchen Lebens (Glückſeligkeit) zu erreichen) ſind.

Das Ohr des Menſchen iſt empfänglich für den Genuſs einer ſchönen Muſik; das Thier ſcheint nicht des Eindrucks derſelben fähig zu ſein, wenigſtens nicht der Einheit, die der Menſch aus der Harmonie der Töne herauszieht; das Thier iſt vermittelſt der Sinnlichkeit allein an die Mannigfaltigkeit und Vielheit des Stoffes gewieſen, darum können ſeine Vorſtellungen nicht anders als verworren ſein, indem ihm die Beziehung derſelben auf das Bewuſstſein fehlt, das blos dem Menſchen in der Vernunſt gegeben iſt, die erſt das Mannigfaltige zur Einheit verbindet. So iſt es auch mit den andern Sinnen; kein Thier verweilt bei einem ſchönen Gemälde; kein Thier verweilt bei der Roſe, denn es kann nicht die Einheit und den Zuſammenhang der einzelnen Theile faſſen; die Vernunſt daher iſt es, die ſelbſt unſern Sinnen Vollkommenheit gewährt, indem durch die Verbindung derſelben mit der Organiſation zu Einem Ganzen, die Wirkungen der letztern in Beziehung auf das denkende Subject kommen, und in das Mannigfaltige der Wirkungen erſt dadurch Einheit gebracht werden kann.

§. 113.

Wenn wir die Eindrücke ſelbſt, die die Gegenſtände der Auſſenwelt auf unſre Sinne machen, eintheilen; ſo unterſcheiden wir a) einfache (z. B. den Eindruck eines iſolirten Tons auf das Gehör — der Härte auf das Gefühl — der reinen Säure auf den Geſchmack — der einfachen Farbe auf das Geſicht u. ſ. w. b) zuſammengeſetzte (eines Gemäldes — einer duftenden Speiſe — eines Concertes u. ſ. w.). Unter den zuſammengeſetzten unterſcheiden wir wieder α) gleichartige (Harmonie der Töne — Miſchung

schung der Farbe) β) verschiedenartige (gemischte Speisen auf Geschmack und Geruch — Eindruck einer Statue auf Gefühl und Gesicht).

§. 114.

Diese äusseren Eindrücke werden aber, vermittelst der Nerven und des Nervengeistes fortgepflanzt bis in das Seelenorgan, wo dann erst durch die entstandne Bewegung (der innere Eindruck) die Vorstellung hervorgebracht wird. Die Bewegung aber, die, wegen des Eingehens des Stoffs zu Vorstellungen durch die Sinne, in dem Seelenorgane angenommen wird, ist kein Eindruck im eigentlichen Verstande, vielweniger eine sinnliche Abbildung des Gegenstandes.

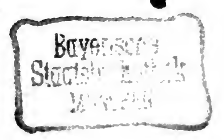
§. 115.

Wenn wir sagen, daſs durch die Nerven der äussere Eindruck nach dem Innern des Gehirns fortgepflanzt werde, so wird diese Wirkung nicht der groben Substanz der Nerven selbst (die aus länglichten Faden bestehen) beigelegt, sie wird vielmehr dem, sie durchdringenden, feinen, ätherischen Wesen zugeschrieben. Der Nervengeist scheint daher sich in den Nerven nicht so zu bewegen, wie das Blut in den Adern: es läſst sich vielmehr, bei der Unerweislichkeit ihrer röhrichten Structur, viel wahrscheinlicher denken, daſs dieses ätherische Wesen ihre faserichte Substanz durchdringe und belebe.

§. 116.

Dieser Nervengeist scheint theils aus der feinsten verarbeiteten Kraft erquickender Speisen und Getränke gebildet und unterhalten zu werden, theils auch aus der Luft, die uns umgiebt, sowohl durch das Athemholen als durch die Einsaugungen der Haut in die Nerven einzudringen.

 §. 117.



§. 117.

Die sichtbare Materie, aus der die Nerven bestehen, ist wahrscheinlich nicht der Nervengeist selbst; weniger kann es entschieden werden, ob sie nicht die Hülle des Nervengeistes sei. Seine Beschaffenheit und Mischung kann, wegen seiner Feinheit und Unsichtbarkeit, nicht näher untersucht werden; alle Untersuchungen und Beobachtungen über seinen Ursprung und seine Wirkungen führen aber darauf, dass er ein Princip von ausnehmender Wirksamkeit und in steter Bewegung und Thätigkeit sei.

§. 118.

Die Physiologen haben den Stoff und das Wesen desselben gewöhnlich in demjenigen Princip der Materie gesucht, welches sie für das allerwirksamste hielten, z. B. Luftsäure, Salpetersäure, Schwefelgeist, electrische Materie, Aether u. s. w. Aber noch ist es den Physikern und Chemikern nicht gelungen, auszumachen, ob diese genannten verschiedenen Principe, wirklich verschiedne Principe der Materie, oder ob sie nur verschiedne Erscheinungen eines *einzigen* allgemeinen Princips sind.

§. 119.

Da wir nun in der ganzen materiellen Natur eine höchst wirksame, alles durchdringende Kraft verbreitet finden, die wir als den letzten Grund alles thierischen Lebens und als die Quelle aller Empfindung und Bewegung anzunehmen berechtigt sind; da wir diese Kraft den allgemeinen Lebensgeist der materiellen Natur nennen, und ihn mehr oder minder stark und verbreitet, ihn mehr oder minder entwickelt und modificirt, sowohl in der Luft (die durch

ihn

ihn gereinigt, erquickt und gestärkt wird) als in allen Speisen und Getränken entdecken; so ist es wohl mehr als blosse Vermuthung, dass der Nervengeist, der unsre Organisation und das ganze Nervensystem durchdringt, und der durch die Mittheilung und Verarbeitung der feinsten Theile des Aethers, so wie durch die erquickende Kraft der Nahrungsmittel erzeugt und unterhalten wird, in genauer Verbindung mit jenem allgemeinen Lebensgeiste der materiellen Natur stehe und von ihm abhange und modificirt werde.

§. 120.

Noch wissen wir nicht, was electrische Materie ist, also können wir ihr Verhältniss zu jenem allgemeinen Lebensgeiste und die Gesetze, an welche ihr Einfluss auf den menschlichen Körper gebunden ist, nicht genau bestimmen. Ist sie aber die Aeusserung der feinen, unsichtbaren, alles durchdringenden Substanz, die für das Weltall das ist, was der Nervengeist für den menschlichen Körper ist; so muss ihr Einfluss auf alle Erscheinungen und Gebilde der Natur, und vozüglich auch auf den menschlichen Körper, als das edelste und zusammengesetzteste Gebilde dieser Erde, ausserordentlich gross sein. Geradehin läfst sich aber freilich die electrische Beschaffenheit der Nerven weder behaupten noch widerlegen, da noch nicht erwiesen worden ist, vielleicht auch nie erwiesen werden kann, ob die electrische Materie ein besondres Grundprincip, oder nur die Erscheinung eines solchen ist.

„Nur Ein Princip des Lebens scheint in der Natur zu herrschen; dies ist der ätherische oder electrische Strom, der in den Röhren der Pflanze, in den Adern und Muskeln des Thieres, endlich gar im Nervengebäude immer feiner und feiner verarbeitet wird, und zuletzt alle die wunderbaren Triebe und Seelenkräfte anfacht, über deren Wirkung wir bei

Thieren und Menschen staunen. Das Wachsthum der Pflanzen, ob ihr Lebenssaft gleich viel organischer und feiner ist, als die electrische Kraft die sich in der todten Natur äusert, wird durch die Electricität befördert. Noch auf Thiere und Menschen hat jener Strom Wirkung, und nicht nur auf die gröbern Theile ihrer Maschine etwa, sondern selbst wo diese zunächst an die Seele grenzen. Die Nerven, von einem Wesen belebt, dessen Gesetze beinahe schon über die Materie hinaus sind, da es mit einer Art Allgegenwart wirkt, sind noch von der electrischen Kraft im Körper berührbar. Kurz, die Natur gab ihren lebendigen Kindern das beste, was sie ihnen geben konnte, eine organische Aehnlichkeit ihrer eignen schaffenden Kraft, belebende Wärme."

Herders Ideen u. s. w. Th. I. S. 121 f.

§. 121.

Da der Nervengeist aber von der Beschaffenheit des Körpers, den er durchdringt, abhängt, so kann seine Thätigkeit mehrere Grade haben, (träge, lebhaft, langsam, geschwind) und sich auf verschiedne Art zeigen, (ruhig, unruhig, deutlich, unordentlich). Beides, der Grad und die Art der Thätigkeit des Nervengeistes scheint aber meistentheils mit dem Grade und der Art der Bewegung des Blutes übereinzustimmen. Daher kann man aus dem Aderschlage davon urtheilen.

§. 122.

Auch hat der Nervengeist die Eigenschaft mit gröbern Flüssigkeiten des thierischen Körpers gemein, dass er dem Reize nachfolgt, auch sich durch die Länge der Zeit an gewisse Theile des Gehirns oder des Nervensystems hin, und von gewissen Theilen hinweggewöhnt. Der Reiz, dem der Nervengeist nachfolgt, ist allezeit eine Empfindung; wo die Empfindung reizt und gereizt wird, da zieht sich seine Kraft hin. Wie sich

ſich aber ein feines Princip in dem Körper, welchen es durchdringt, ſchnell von einem Orte zum andern bewegen, und demnach ſeine Kraft bald hier, bald da ſtärker äuſſern könne, das ſieht man in der electriſchen Materie.

§. 123.

Durch dieſe charakteriſtiſchen Merkmale des Nervengeiſtes leuchtet aber auch ſeine Verſchiedenheit von den drei Grundkräften, an welche überhaupt die Wirkſamkeit der Organiſationen gebunden war, ein; ohngeachtet er mit jenen einer und derſelben Organiſation zugehört, ſo ſind doch weder aus jenen, noch aus dieſem allein die Erſcheinungen und Modificationen, namentlich der menſchlichen Organiſation, befriedigend zu erklären.

§. 124.

Der Nervengeiſt ſcheint vielmehr das Medium zu ſein, durch welches die Seele auf den Körper, und dieſer auf die Seele wirkt. Er iſt alſo kein eigentliches drittes Weſen, welches die Verbindung des Geiſtes und der Seele vermittelte, und das, was die Philoſophen des Alterthums von einem ſolchen Weſen (Ψυχη) ſagen, das uns wenigſtens die Erfahrung nicht kennen gelehrt hat, ſcheint eine dunkle Ahnung der Wirkungen des Nervengeiſtes geweſen zu ſein.

§. 125.

Aus der gröſsern Menge und Güte, aus der verſchieden proportionirten Vertheilung, Richtung, Zurückwirkung und Concentration dieſes Nervengeiſtes, reſultiren die verſchiedenen bleibenden oder vorübergehenden Verhältniſſe der geiſtigen und der blos thieriſchen, organiſchen Kräfte zu einander; z. B. gröſsere oder ſchwächere, gleich

 oder

oder ungleich vertheilte oder einseitig concentrite Wirkungen des thierisch organischen sowohl, als des geistigen Lebens (z. B. der Schlaf); abwechselnde Erhöhungen und Nalassungen geistiger und physischer Thätigkeit; abwechselnde krankhafte Erscheinungen in verschiednen, sonst entlegnen Theilen; widernatürliche und ungewöhnliche Verstärkung oder Schwächung und gänzliche Unterdrückung der Empfindung des Menschen von seinem organischen Zustande und von dem Bedürfnisse bestimmter Nahrungs- oder Heilmittel; seltne Erhöhung und Schärfung oder Hemmung des Empfindungsvermögens überhaupt oder in einzelnen Zweigen der Einbildungskraft, des Gedächtnisses; Ahnungen, regellose und geordnete Träume, Ekstasen, Krämpfe, Fieber, Verrückung und Wahnsinn, Schmerzen, heftige Gefühle und Triebe, vielleicht auch Antipathie und Sympathie unter verschiedenen Menschen und Thieren, auch mit leblosen Substanzen, Sonnambulismus, thierischer Magnetismus. Da wir das Princip in der Natur, aus welchem der Nervengeist gleichsam resultirt, nicht näher kennen, so können wir freilich auch diese mannigfaltigen Modificationen des Nervengeistes selbst, die sich wie Wirkungen zu ihm, als der Ursache verhalten, nicht bis auf ihre letzten Gründe zurück verfolgen. Vielleicht dass es der Zukunft aufbehalten ist, durch genauere Kenntniss der electrischen Materie, auch hierüber zu allgemeinern Resultaten zu gelangen.

§. 126.

Durch den Nervengeist wird aber der sinnliche Eindruck, die Empfindung, bis in das Seelenorgan fortgeleitet, und ohne das Afficirtwerden durch einen gegebnen Stoff würde die Seele zu keiner Vorstellung gelangen. Nun verlieren sich aber die Enden der Nerven

in

in einem kleinen Theile des Gehirns, den, aller Beobachtungen ohngeachtet, das menschliche Auge nicht ganz aufzulösen vermocht hat; in wie fern nun hier sich die feinste Masse des Nervengeistes concentrirt, in wie fern hier die eigentliche Werkstätte der Empfindung und Thätigkeit angetroffen wird, wie wir aus den Verletzungen und Zerstörungen desselben schliessen können; in so fern muss auch das Gehirn (weil es der Mittelpunct der Empfindung, und diese von der Vorstellung unzertrennbar ist) der Sitz der Vorstellung, folglich auch der Seele, sein. Denn wenn wir diejenige Stelle des Körpers für den Sitz der Seele halten müssen, wo die Wirkungen von dieser auf jenen anfangen, und wo die gegenseitige Abhängigkeit von einander am unmittelbarsten ist: so leitet diese Spur unfehlbar zum Gehirn hin.

§. 127.

Durch den Ausdruck: Sitz der Seele, soll aber keineswegs der Ort bestimmt werden, wo die Seele gleichsam wohne, wo sie in räumliche Verhältnisse eingeschränkt sei, und den sie im Tode verlasse. Sie ist kein sinnliches Wesen und also in keinen Raum eingeschlossen; die Vorstellung vom Raume selbst ist erst in uns, und ausserhalb unsrer Sinnlichkeit entspricht ihr nichts Wirkliches.

§. 128.

Wenn wir daher vom Sitze der Seele, vom Seelenorgane, reden, und dieses in dem Gehirn, in den unsichtbaren Nervenanfängen, suchen, so liegt dabei der philosophische Gedanke zum Grunde; dass der Sitz der Seele derjenige Theil des Seelenorgans sei, welcher der Seele wesentlich nöthig ist, um überhaupt theils leidentlicher, theils selbstthätiger Veränderungen

 fähig

fähig zu sein. Denn da die Wirkungen der Seele in die Welt der Erscheinung übergehen, so darf ich auch nach der Stelle fragen, wo ihre Wirkungen anfangen; und da weiset denn nun Erfahrung und Beobachtung auf die Nervenanfänge im Gehirn hin, und dies wäre also der Ort, wo die unräumliche Seele wirkt, wo sie freilich nicht als Noumenon, denn davon kann gar nicht die Rede sein, sondern als Phänomenon, als Princip der in der Sinnenwelt vorkommenden Erscheinungen, wohnt, denn dieser Theil der menschlichen Organisation steht mit dem Empfinden, Denken und Wollen in der unmittelbarsten Verbindung.

§. 129.

Weil also die menschliche Seele, so wie wahrscheinlicher Weise alle endliche Geister, den Stoff der, ihrer Art des Daseins angemessenen, Vorstellungen weder aus sich selbst hervorbringen, noch auch unmittelbar aus der vorliegenden Welt nehmen, und eben so wenig unmittelbar in die vorliegende Welt einwirken kann; so bedurfte sie eines Mittelwerkzeugs, durch welches sie theils, ihrem Verhältnisse gemäss, sich die Welt vorstellen, theils, diesen Vorstellungen gemäss, in die Welt einwirken könnte, und dieses Werkzeug nennen wir: Seelenorgan. Dieses Verbindungsmittel (Medium) zwischen der Seele und der Organisation konnte nun die rohe, thierische Masse des Körpers nicht selbst, sondern musste von allen sichtbaren Theilen desselben gänzlich verschieden sein; dieses Medium zwischen dem sichtbaren Körper und der Seele ist aber der Nervengeist, oder das feine unsichtbare Princip, welches die Fiebern des Nervenmarks durchdringt. Da aber dieser Nervengeist am wirksamsten

ſten im Gehirn und zwar an dem Theile deſſelben iſt, wohin wir die Nervenanfänge verſetzen, und wo zunächſt der Sitz der Empfindung und Bewegung iſt, ſo nennen wir ausſchlieſsungsweiſe dieſen Theil des Gehirns, das Seelenorgan.

§. 130.

Auch können wir ein zwiefaches Seelenorgan, ein geiſtiges und ein thieriſches unterſcheiden, die zwar beide, in wie fern alle Nerven genau zuſammenhängen und das Seelenorgan (auch in dieſer zwiefachen Beziehung) doch nur aus dem, den Nerven einwohnenden und ſie belebenden, unſichtbaren, ätheriſchen Princip, dem Nervengeiſte, beſteht, in der genaueſten Verbindung ſtehen; wovon aber doch das thieriſche ſich zunächſt auf die niedern und unedlern Sinne bezieht und der Seele nichts vorſtellt als den Zuſtand des, ihr nur in dem gegenwärtigen Leben nöthigen, thieriſchen Körpers, und ſo wenig als der thieriſche Körper ſelbſt, deſſen Nerven es durchdringt, zur weſentlichen Beſtimmung des Menſchen gehört, (denn Vorſtellungen, die nichts als den Zuſtand eines thieriſchen Körpers enthalten, können ohnmöglich zur weſentlichen Beſtimmung eines vernünftigen Geiſtes gehören); das geiſtige aber denjenigen Theil des Nervengeiſtes enthält, der ſich zunächſt auf die Vermögen und Kräfte des denkenden Subjects bezieht, und enthalten iſt in den Nerven der höhern Sinne. In dieſer Beziehung würde alſo der Nervengeiſt, welcher das geiſtige Seelenorgan ausmacht, von einer weit edlern Beſchaffenheit ſein als der, aus welchem das thieriſche Seelenorgan beſteht. Vielleicht iſt die Subſtanz des geiſtigen Seelenorgans des Menſchen, in welcher wahrſcheinlich die organiſche Materie bis zur vollkommenſten Einheit, Thätigkeit, Reinheit und Dauerhaf-

tigkeit hinaufgeläutert ist, um sie mit der geistigen Seelensubstanz in eine harmonische Wechselwirkung zu bringen, das allerfeinste, unveränderlichste und unzerstörbarste Princip in dieser ganzen materiellen Welt.

§. 131.

Da die Stelle im Gehirn, wo wir uns den Zusammenfluss aller Nerven denken, selbst nicht genauer bestimmt werden kann, so können wir auch den Einfluss, den die Verletzung einzelner Nerven auf das Seelenorgan hat, nicht genauer angeben.

Alle Nerven hängen zwar zusammen, und die Verletzung des einen zieht eine Zerrüttung in den andern nach sich. Dies hat aber oft keinen nachtheiligen Einfluss auf das Seelenorgan. Doch bei gewissen Betäubungen und Erschütterungen, die mehrere Nerven zugleich treffen, (Schlagfluss) ist die Wirkung davon oft bedeutend genug im Seelenorgane. Da zeigen sich Verworrenheit der Vorstellungen, Auslöschung einer Reihe von Bildern der Phantasie und des Gedächtnisses, Zerrüttung in den Werkzeugen der Sprache und dergleichen.

§. 132.

Besteht der Nervengeist oder das feine, ätherische Princip, welches das ganze Nervensystem durchdringt, aus den allerwirksamsten, selbstthätigsten Substanzen der materiellen Welt, so müssen auch die Nerven die grösste gedenkbare Reizbarkeit besitzen, die für ein solches Nervensystem möglich war.

§. 133.

Durch die Vermittelung des Nervengeistes wird in dem Seelenorgane, in jedem Augenblicke des Daseins, die Empfindung von dem vollkommnen oder unvollkommnen Zustande des Körpers hervorgebracht. Da diese Empfindung von dem jedesmaligen Zustande des Kör-

Körpers sich zwar oft verändert und bald angenehm, bald unangenehm sein kann, so lange aber, als die gegenwärtige Verbindung der Seele mit der Organisation dauert, nie ganz aufhört; so können wir diese Empfindung, die zunächst das thierische Seelenorgan afficirt, das thierische Bewustsein nennen. Dieses Bewustsein ist aber undeutlich und dunkel, und läſst die einzelnen Reize und Bewegungen der thierischen Werkzeuge nicht auseinandergesetzt fühlen, wegen der zahllosen Menge, der ausnehmenden, und einzeln unempfindbaren, Feinheit, der Einförmigkeit und der ununterbrochnen Fortdauer, sowohl der Reize als der Bewegungen. Dagegen scheint das Bewustsein der Persönlichkeit dem höhern Seelenorgane anzugehören, von welchem zuletzt noch das Urselbstgefühl, das Ich, unterschieden werden muſs.

§. 134.

Wie im Seelenorgane, oder wie aus dem überlieferten Stoffe und Empfindungen, die von den Sinnen aufgenommen und durch den Nervengeist bis ins Seelenorgan fortgepflanzt und hier der Seele mitgetheilt werden, geistige Vorstellungen von der Seele gebildet werden können, maſst sich die Philosophie nicht an zu erklären. Die Thatsache selbst aber führt auf ein, dem Körper einwohnendes, aber ganz von ihm verschiednes Vorstellungsvermögen, (dessen Functionen weiter unten aufgestellt werden sollen), das wahrscheinlich unendlich mehr ist, als wir davon zu denken und zu begreifen fähig sind.

§. 135.

Das Resultat aber, das (§. 106.) aus der richtigen Ansicht der Gesetze, an welche die Entwickelung und Reife der menschlichen Organisation gebunden

den ist, für die Fortdauer der Seele in Verbindung mit einem neuen und bessern Organe hervorging, wird durch die vernunftmäfsige Hypothese von dem Dasein und den Wirkungen des Nervengeistes noch mehr bestätigt. Denn nirgends in dem Reiche lebendiger Kräfte fehlen die verbindenden, wirksamen Mittelglieder, wenn auch der menschliche Forschungsgeist diese bei weitem noch nicht alle entdeckt, und ihre, durch Erfahrung wahrgenommenen, mannigfaltigen Wirkungen auf das einfache, und in der Sinnenwelt nie erscheinungsfähige, Princip derselben weder bereits zurück geführt hat, noch auch vielleicht je zurück führen kann. — So könnte wohl das Princip der electrischen Materie (die selbst, als sichtbare Erscheinung, nur wie das Resultat zu einem unsichtbaren Princip gedacht wird) das allgemeine Princip der materiellen Natur und der Aether das Medium sein, wodurch alle einzelne Theile desselben (namentlich die organisirten Körper), durchdrungen werden; so könnte auch der edelste und feinste Theil des Nervengeistes, das geistige Seelenorgan, das Medium zwischen der Körper- und intelligiblen Welt sein, das aber eben deshalb schon unsichtbar und unerkennbar wäre, weil es den Transitus zu einem Reiche von Wesen macht, das nie ein Gegenstand der sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung werden kann, von dessen Dasein wir aber, auf einem andern Wege, zur innigsten subjectiven Ueberzeugung gelangen können. Nach diesen Voraussetzungen ist es also gedenkbar, dafs die Seele, getrennt von dem thierischen Körper und von dem ihm zugehörigen Seelenorgan, mit dem geistigen Seelenorgan, oder vielmehr mit dessen ursprünglichen und wesentlichen Theile verbunden bleiben, und früher oder später, nach der gesetzmäfsigen Ordnung der Natur in ein anderes Weltsystem übergehen, allda einen, diesen

ſen neuen Verhältniſſen angemeſsnen Körper annehmen und ſo mit Bewuſtſein und Rückerinnerung an ihre bereits verlebten Daſeinszuſtände ununterbrochen fortdauern könne. Es iſt daher, nach phyſiſchen Geſetzen und Unterſuchungen über ſie, wahrſcheinlich, daſs im Tode nur ein auſſerweſentlicher und der niedere Theil des menſchlichen Seelenorgans zerſtört werde, der eine zufällige, zu zeit- und ortmäſſigen Abſichten erforderliche Hülfsanſtalt dieſes Werkzeuges war. Ob und wie aber die Seele blos mit dem geiſtigen Seelenorgane fortdauern, oder ſich ſelbſt ein neues Werkzeug bilden, oder dem erſtern gemäſs wieder herſtellen, und welche Verbindung mit der, die neue Organiſation dann umgebenden, Sinnenwelt eintreten werde, bleibt problematiſch und hat keinen Einfluſs auf den höchſten Zweck der Menſchheit, auf Sittlichkeit und Tugend.

Um die nähere und höhere Entwickelung der Hypotheſe über den Nervengeiſt und das zwiefache Seelenorgan hat ſich Platner bleibende Verdienſte erworben. Man vergleiche ſ. neue Anthropologie §. 130 — 252. Mit den wärmſten Farben hat nach dieſen Vorausſetzungen die Erwartung der menſchlichen Fortdauer nach dem Tode aus phyſiſchen Geſetzen geſchildert Herder in ſ. Ideen u. ſ. w. Th. I. S. 299 ff. S. 323 ff. S. 325 ff. S. 335 ff. S. 340 ff. die der Reichhaltigkeit der aufgeſtellten Begriffe wegen nachgeleſen zu werden verdienen.

§. 136.

Zu den vozüglichſten *Erſcheinungen* an der menſchlichen Organiſation, die nur durch die Annahme, des auf ſie einwirkenden Nervengeiſtes erklärt werden können, gehören der Schlaf, das Träumen, das Nachtwandeln, der Wahnſinn, die Melancho-

cholie, der Blödsinn, der Enthusiasmus, und die Begeisterung.

§. 137.

So lange der Mensch wacht, hat er einen mehr oder weniger freien Gebrauch der Bewegungswerkzeuge, Sinnesorgane und übrigen Gliedmaſsen; er empfängt Eindrücke von auſsen und von innen, bestimmt sich zu willkührlichen Handlungen, welche mit Bewuſstsein begleitet sind, und macht Erfahrungen, aus deren Aneinanderknüpfung ein Ganzes entsteht. Die Länge der Periode, in welcher die menschliche Organisation mit ihrer ganzen Thätigkeit wirksam ist, hängt theils von der ursprünglichen Beschaffenheit und Stärke der Leibeskräfte, theils von andern Umständen ab, welche auf die Spannung der Nerven, Reizbarkeit der Muskeln u. s. w. einen mittelbaren oder unmittelbaren Einfluſs haben. Alles, was nun den Körper überhaupt ermattet, die Nerven, Muskeln, und Empfindungsorgane schwächt, die Thätigkeit des Gehirns hindert und erschwert, und die Lebensgeister erschöpft, gehört unter die entferntern und vorbereitenden Ursachen des Schlafes. Man schlummert also ein, indem die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für die Eindrücke abnimmt, die Thätigkeit der Seele stufenweiſs vermindert und das Bewuſstsein verdunkelt wird. Darauf folgt der tiefe Schlaf, in welchem, auſser den willkührlichen Verrichtungen des Körpers, das Vorstellungsvermögen und überhaupt alle Seelenkräfte zu ruhen scheinen.

§. 138.

Die Dauer des Schlafes ist verschieden, je nachdem die Müdigkeit und physische Leibesconstitution der Schlafenden verschieden ist. Je ruhiger man schläft,

je

je weniger man darin unterbrochen wird, desto kürzer kommt dem Schlafenden die Zeit vor. Da er sich keiner Aufeinanderfolge von Vorstellungen und Wahrnehmungen, nach welcher alle Dauer gemessen wird, in diesem Zustande bewusst ist; so fehlt ihm auch der gewöhnliche Maasstab, die verflossene Zeit und Dauer des Schlafes zu bestimmen. Es wäre möglich, dass uns verschlafne Jahrhunderte wie Stunden vorkommen könnten.

Eine scharfsinnige Untersuchung über den Schlaf und das Träumen findet man in M. Wagners Beiträgen zur philos. Anthropol. Th. I. S. 204 ff, besonders über die Ursache des Schlafes S. 219 ff.

§. 139.

In den Zustand des leisen Schlafes fallen meistentheils die Träume, die ein unterbrochener Schlaf sind und entweder in die Zeit des Schlummers fallen ehe noch der tiefe Schlaf eintritt, oder meistentheils dann eintreten, wenn die Organisation sich bereits durch den Schlaf erholt und erquickt hat. Bei gesunden Menschen ist der Traum eine Wirkung der wieder hergestellten organischen Kraft, und der innern thätigen Einbildungskraft, welche die ehemaligen Vorstellungen einzeln hervorruft, dieselben theils nach den Gesetzen der Association, theils zufälligerweise verbindet, und sie uns als wirkliche Wahrnehmungen und Anschauungen aufstellt. Doch ist der Traum keinesweges eine nothwendige und allgemeine Folge des Schlafes, da es Menschen von lebhafter Einbildungskraft giebt, die nie oder höchst selten träumen. Geschieht aber das Erwachen aus dem Schlafe unmittelbar, ohne durch das Medium des Traumes, so können äussere und innere Reize, z. B. der Drang des Blutes gegen das Gehirn, starke Eindrücke

auf

auf die Sinnesorgane, heftiger Schmerz und dergleichen dies bewirken.

§. 140.

Die Ursachen der Träume aber können physische und geistige sein. Zu den a) äussern physischen Ursachen der Träume rechnet man alle äussere Reize der Sinne, die bald stärker, bald schwächer, bald vorübergehend, bald anhaltend sind, und in dieser Hinsicht die Traumvorstellungen verschiedentlich verändern und modificiren. Auf die Sinnesorgane geschehen nun während des Schlafes verschiedne Eindrücke. Diese veranlassen bestimmte Vorstellungen und Empfindungen, welche selten auf den Gegenstand, der sie hervorbrachte, bezogen werden. Die thätige Einbildungskraft bemächtigt sich derselben, und verbindet sie theils nach dem Gesetze der Causalität, theils nach dem Gesetze der Gleichzeitigkeit und Aehnlichkeit mit dem bereits vorhandenen Vorrathe ihrer Vorstellungen. Sie bildet dieselben dann weiter aus, und nach dem Grade ihrer Stärke und Ordnung kommt auch in diese Bilder entweder ein gewisser Zusammenhang oder Unregelmässigkeit, Verworrenheit und Lükken. Beschäftigt sich aber die Einbildungskraft mit verworrenen und unzusammenhängenden Bildern, so können auch die Träume, die durch sie hervorgebracht werden, wohl nicht von anderer Beschaffenheit sein, als ihre eigenen Bilder. — Unter den b) innern physischen Ursachen der Träume versteht man die Vorstellungen, welche in dem Innern der menschlichen Organisation vor sich gehen. Heftige Bewegungen der Säfte, Anhäufung derselben in irgend einem Theile, jeder starke Reiz, jede unnatürliche Spannung, jeder innere Schmerz und dergleichen, veranlassen mannigfaltig verschiedene Träume. Unverdaulich-

lichkeit, Fieberanfälle, Krankheiten und dergleichen gehören hieher. — Die c) geistigen Ursachen der Träume lassen sich aber auf das Bestreben der Einbildungskraft, neue Bilder und neue Verbindungen der Vorstellungen hervorzubringen, zurück führen. Je mehr die Sinne ruhen, je weniger und schwächer das Gemüth von aussen afficirt wird, desto freier ist das Spiel der Einbildungskraft. Je grösser der Vorrath der, im Gedächtniss niedergelegten, Bilder, je lebhafter und reizbarer das Nervensystem ist, je geläufiger uns gewisse Vorstellungen geworden sind, um so auffallender und kühner sind die Verbindungen derselben. Die wenigen Eindrücke von aussen und innen müssen sich an die übrigen Traumvorstellungen anschliessen. Die meisten Träume gleichen unausgeführten Gemälden, wo ein Zug in den andern greift, und mehrere Gegenstände durch einander geworfen werden. Gewöhnlich führt aber die Einbildungskraft die Reihe von Vorstellungen, mit denen sie sich wachend beschäftigte, im Traume weiter fort, oder überläst sich denen, welche besonders ihr Interesse erregt haben, z. B. philosophische Untersuchungen, Leidenschaften. Da nun in den Träumen die practische Vernunft, als das Vermögen der moralischen Gesetze, schweigt; die Reminiscenz der ehemaligen Grundsätze meistens unrichtig, und die Urtheilskraft, in so fern sie sich durch die Subsumtion der Handlungen unter das Sittengesetz äussert, gewöhnlich unthätig bleibt; so läst es sich daraus einigermassen begreiflich machen, warum wir während des Träumens gegen die moralischen Ueberzeugungen, die wir wachend haben, denken, sprechen und handeln können. — Das häufige Vergessen der Träume hat aber seinen Grund darin, weil die Traumvorstellungen mit der grösten Schnelligkeit auf einander folgen, und die Seele nicht

 so

so beschäftigen, dass sie sich dem Gedächtniss tief genug einprägen können.

Unter den psychologischen Untersuchungen über die Wirkungen des menschlichen Gemüths und seines Verhältnisses zur Organisation werden Schlaf und Traum immer am wenigsten aufgeklärt werden können. Der Streit über bewusstlose Vorstellungen scheint nicht sowohl in der Sache selbst, als in dem verschiednen Gebrauche gewisser Ausdrücke seinen Grund zu haben.

§. 141.

Die Vortheile der Träume können den Körper oder die Seele, oder auch beide zugleich betreffen. In Rücksicht 1) auf den Körper scheinen sie darin zu bestehen, a) dass sie die Organe wecken, die Absonderung der Säfte, welche mit der Gesundheit des Körpers zusammenhängt, befördern, den Kreislauf derselben beschleunigen und überhaupt die thierische Maschine vor einem gänzlichen Stillstand, an welchen der tiefe Schlaf grenzt, bewahren; b) dass sie die gesunde oder kranke Beschaffenheit des Körpers ankündigen, indem gewöhnlich den meisten Krankheiten, deren Stoff sich allmählig im Körper sammlet, schwere, unangenehme und mit besondern Modificationen verbundne Träume, welche eben ihren Grund in der kränklichen Beschaffenheit des Körpers haben, vorher gehen. 2) In Rücksicht auf die Seele scheinen diese Vortheile auf folgenden Momenten zu beruhen: a) dass viele Träume dem Erwachenden Vergnügen gewähren; b) dass die Uebung der Seele im Denken, Urtheilen und Empfinden fortdauert: c) dass das Gemüth zu den Ereignissen des wirklichen Lebens dadurch vorbereitet werden kann; d) dass oft manche Mittelglieder zwischen heterogenen Begriffen aufgefunden, diese Begriffe sich

also

also näher gebracht werden, wodurch nothwendig der Kreis menschlicher Erkenntnisse erweitert wird. 3) In Rücksicht auf Körper und Seele zugleich. Es ist bekannt, dass Personen, welche sich anhaltend mit den nehmlichen Gegenständen beschäftigen, und im wirklichen Leben an Geschäfte gebunden sind, die Geist und Körper darniederdrücken, Zerstreuung und Erhohlung und eine Veränderung der Ideenreihen bedürfen, wenn ihre Kräfte nicht ganz erliegen sollen. Der Traum ist daher wohlthätig für sie, indem er sie zu einer andern Gedankenfolge hinleitet, und durch das Spiel seiner Bilder neue Hoffnungen durch neue Vorstellungen in ihnen veranlasst, so dass er ihre Kräfte erneuert und erhöht.

§. 142.

Da aber der Traum blos ein Erzeugniss der sich selbst überlassenen und mehr oder minder thätigen Einbildungskraft ist, die sich während des Schlafes der Leitung der obern Seelenkräfte, besonders der Vernunft, fast ganz entzieht, so kann schon aus der Quelle der Träume für ihren *Gehalt* nichts gefolgert werden. Uebrigens ist auch der Mensch nicht an die Einbildungskraft sondern an die Vernunft gewiesen, um über die Zukunft nach der Analogie der Gegenwart nachzudenken. Die meisten seinsollenden Vorhersehungsträume sind aber auch grösstentheils erst hinterher erzählt oder nach der wirklichen Begebenheit modificirt worden. Uebrigens kann eine gewisse Analogie zwischen dem Traum und der Erscheinung des wirklichen Lebens leicht erkläret werden, wenn man bedenkt, dass die Einbildungskraft den Stoff zu den Träumen gewöhnlich aus den Ereignissen und Erfahrungen, die ihr am nächsten liegen, und aus den Vorstellungen entlehnt, mit denen sie sich einige Zeit am

meisten beschäftigt hatte; sie zeichnet daher den Erfolg der gegenwärtigen Begebenheiten oder den Eintritt einer neuen ihren Wünschen angemessen oder nicht; je nachdem die Wirkung des Nervengeistes auf sie, und die ganze Stimmung des Körpers lebhaft und froh oder schwach und traurig ist. Dass nun diese zufällige Zusammenstellung von Bildern zum Theile mit den künftigen Ereignissen in der Erscheinungswelt zusammentreffen kann, ist nicht ohnmöglich, aber eben so zufällig als die Zusammenstellung der Bilder des Traumes selbst war. Uebrigens darf man nur die grosse Anzahl nicht erfüllter Träume mit denen zusammenhalten, wo eine gewisse Analogie sich vorzufinden scheint, um gegen die Wahrheit der letztern mistrauisch zu werden. Auch würde gewiss, wenn Mittheilung und Offenbarung höherer Kentnisse und Wahrheiten den Menschen, ausserhalb der gesetzmässigen Wirksamkeit ihrer Vermögen und Kräfte, möglich wäre, dieselbe nicht an die untergeordnete Einbildungskraft und an den unsichern, so vielen Deutungen fähigen, Traum gebunden sein. — Was aber noch mehr die Vorhersehungsträume verdächtig macht, ist, dass sie gewöhnlich nur bei den niedern Volksklassen, oder bei ungebildeten schwärmerischen und an gewissen Vorurtheilen hängenden Menschen statt finden, deren höhere Geisteskräfte entweder gar nicht vollständig und gesetzmässig entwickelt, oder frühzeitig schon durch die Wirksamkeit der niedern Kräfte in der weitern Entwickelung aufgehalten worden sind. Nur Schwärmer, ungebildete oder fehlerhaft gebildete Menschen, die von keinen festen Grundsätzen der Philosophie ausgehen, können in den Combinationen des Traumes Zweckmässigkeit und Zusammenhang mit dem wirklichen Leben finden; das kleinliche Zusammenhalten gewisser ähnlicher Bilder der Einbildungs-

kraft

kraft zeigt von Armuth des Geistes, von fehlerhafter Erziehung und früh eingesognen Vorurtheilen, von Schwäche des Verstandes, von regelloser Phantasie und von niedrigen Begriffen über Gottheit, menschliche Bestimmung und Freiheit des Willens. Für einen Menschen, der nicht an Träume glaubt und sich nach Erscheinungen und Vorbedeutungen in denselben sehnt, ist auch kein Traum ominös und bedeutend.

§. 143.

Die merkwürdigste Erscheinung am schlafenden Menschen ist das Nachtwandeln; ein Phänomen, das nicht blos aus der Verdunklung des thierischen Bewußtseins (von unserm äufsern Zustande), auch nicht blos aus der verstärkten Lebhaftigkeit des Traumes erklärt werden kann. Wahrscheinlich hat die letztere einen bedeutenden Antheil daran; aber das Nachtwandeln scheint doch erst bei einer gewissen vorübergehenden Erschütterung des Seelenorgans einzutreten, wodurch sich eine gewisse eigenthümliche Wirksamkeit, von demselben aus, den äufsern Theilen der Organisation mittheilt, wornach sich der Körper bewegt. Da die Nachtwandler beim Aufwachen sich ihrer Handlungen nicht erinnern können, so scheint das Bewußtsein für diese Zeit ganz verdunkelt und betäubt zu sein, und überhaupt die Ursache der Erscheinung in einer noch unbekannten Beschaffenheit des menschlichen Körpers zu liegen, zu der aber Temperament, Hang zu starken Affecten, grofse Lebhaftigkeit der Einbildungskraft und eine widernatürliche Beschaffenheit des Blutes, wodurch die Wirksamkeit des Nervengeistes bestimmt wird, viel beizutragen scheinen.

§. 144.

Zu den Krankheiten der Seele, die durch die unterbrochne harmonische Wechselwir-

kung der Organiſation und des Gemüths auf einander, hervorgebracht werden, gehört zuerſt der *Wahnſinn* oder die *Verrückung*. Durch eine Zerrüttung, deren letzte Gründe freilich nicht innerhalb des Kreiſes der empiriſchen Erkenntniſs liegen, wird die Wirkſamkeit des geiſtigen Seelenorgans in Unordnung geſetzt und ſeine geſetzmäſsige Wirkung auf den Nervengeiſt unterbrochen. Durch dieſe Zerrüttung der Werkzeuge der Vorſtellung im Gehirn wird aber keinesweges die Subſtanz des Seelenorgans gänzlich zerſtört, denn die Verletzung kann wahrſcheinlich nicht das geiſtige Seelenorgan ſelbſt treffen, ſondern beſteſt blos in der aufgehobnen regelmäſsigen Einwirkung deſſelben auf das thieriſche Seelenorgan. Daher können denn freilich der Seele keine richtigen Vorſtellungen von den Gegenſtänden zugeführt werden, da der Eindruck von auſſen, nicht gehörig in das Seelenorgan eingeht, eben weil ſeine geſetzmäſsige Verbindung mit dem Nervengeiſte unterbrochen worden iſt. Die Gröſse des Antheils und das Uebergewicht gewiſſer Bilder der Einbildungskraft, fixer Ideen, und unbefriedigter Leidenſchaften an ſolch einer Zerrüttung läſst ſich nicht immer genau beſtimmen, da der Ausbruch des Wahnſinns wahrſcheinlich ſchon lange vorbereitet wurde. Da aber durch den Wahnſinn der Gebrauch der Vernunft ſehr vermindert und ihre harmoniſche Verbindung mit den übrigen Vermögen und Kräften des Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt auch gewöhnlich ein ſehr verminderter Grad des Bewuſstſeins der Perſönlichkeit und oftmals die gänzliche Erlöſchung deſſelben damit verbunden, beſonders wenn der Wahnſinn denjenigen Grad erreicht, den wir Raſerei nennen.

§. 145.

§. 145.

Die harmonische und gesetzmäſsige Wechselwirkung der Organisation und des Gemüths auf einander, wird aber auch in dem Zustande der Melancholie unterbrochen, an welchem die gestörte freie Wirksamkeit des Nervengeistes (ein verdicktes Blut) und eine zerrüttete und ungeordnete Einbildungskraft gewöhnlich gleich starken Antheil haben. Die Melancholie ist eine stille Schwermuth, die sich gewöhnlich mit gewissen Lieblingsvorstellungen beschäftigt, und nach und nach in Wahnsinn ausarten und endlich in Raserei übergehen kann. Die kränkliche Beschaffenheit des Körpers, das Misverhältniſs zwischen den edlern und unedlern Theilen der Organisation, (dem Nervengeiste und den Werkzeugen der Bewegung) unbefriedigte Leidenschaften und dergleichen können zu diesem Zustande, der aus einer Verstimmung des Einflusses der Organisation auf das Gemüth resultirt, sehr viel beitragen.

Ueber diese Zustände verdient verglichen zu werden, J. B. Erhards Versuch über die Narrheit und ihre ersten Anfänge, in M. Wagners Beitr. zur phil. Anthrop. Th. I. S. 100 ff.

§. 146.

Von Wahnsinn und Melancholie ist aber der Blödsinn verschieden; eine Erscheinung, die theils aus der natürlichen Schwäche des Verstandes und also aus der geringen Masse geistiger Kraft und Thätigkeit; theils aus dem Misverhältnisse und der Ueberlegenheit der organischen Kraft über die geistige erklärt werden kann. Der Nervengeist wird, durch die stärkere Wirksamkeit der organischen Masse verhindert, das wohlthätige Gleichgewicht und die harmonische Wechselwirkung zwischen der Organisation und dem Gemüth hervorzubringen.

§. 147.

Dieſe pſychologiſchen Erſcheinungen, deren letzte Gründe in der Wechſelwirkung der Organiſation und des Gemüthes auf einander geſucht werden müſſen; die wir aber eben deswegen nicht völlig aufzuklären vermögen, beſonders da wir nicht das Verhältniſs des Nervengeiſtes zu den beiden Theilen unſrer Natur genau beſtimmen können; ſind jederzeit mit zweckloſen Handlungen begleitet, zu denen der Kranke, wie durch einen innern Zwang, hingeriſſen wird. So ſehr nun auch dieſe Perſonen, vielleicht durch ihr vorhergehendes Leben, zu dieſem traurigen Zuſtande beigetragen haben mögen; ſo können ihnen doch die Handlungen, die ſie während deſſelben begehen, nicht zugerechnet werden. (Z. B. Feueranlegen, Selbſtmord und dergleichen).

§. 148.

Da dieſer traurige Zuſtand jederzeit eine Zerrüttung in gewiſſen Gehirnfibern vorausſetzt, wodurch die Wirkſamkeit der Seele vermittelſt des Nervengeiſtes unterbrochen und eingeſchränkt wird, ſo können auch nur im Allgemeinen gewiſſe Urſachen angegeben werden, die eine ſolche Zerrüttung bewirken konnten. Dieſe können theils phyſiſch, theils moraliſch ſein, und ſowohl in dem Genuſſe ſchädlicher Nahrungsmittel, in Verdorbenheit der körperlichen Säfte, in unmäſsigem Genuſſe hitziger Getränke, in heftigen Krankheiten und dergleichen beſtehen, als auch ihren Grund haben in der vernachläſsigten Entwickelung der Vermögen und Kräfte des Gemüths, in einer übermäſsigen Befriedigung gewiſſer Leidenſchaften, als z. B. der Wolluſt, der Rache, des Geizes, des Stolzes u. ſ. w, oder auch in Ueberſpannung der Denkkraft,

kraft, und allzugrosser Anstrengung der Nerven und des Gedächtnisses.

§. 149.

Verschieden von diesen psychologischen Erscheinungen und Zuständen des Menschen sind der Enthusiasmus und die Begeisterung. Beide unterscheiden sich schon durch die Dauer von jenen; Wahnsinn und Melancholie sind gröstentheils ein bleibender Zustand; Enthusiasmus und Begeisterung sind aber nur vorübergehend. Noch mehr unterscheiden sie sich von jenen in Rücksicht auf ihre Beschaffenheit und der mitwirkenden Gemüthskräfte. Beim Enthusiasmus scheinen Einbildungskraft und Vernunft gleich stark, und nur in einer mehr als gewöhnlichen Anstrengung zu sein, um vereint eine desto grössere Wirkung hervorzubringen. Aber eben weil dieser Zustand eine zu starke Anspannung der edelsten Kräfte voraussetzt, so kann er nicht lange anhalten.

§. 150.

Begeisterung ist der Zustand einer ungewöhnlich starken Empfindung, in welcher sich aber nichts vernunftwiedriges zeigt; doch ist für diesen Zeitpunct die Empfindung hervorstehend. Sie kann entstanden sein durch die Vorstellung des Wahren, Schönen und Guten; Begeisterung ist daher in dreifacher Hinsicht möglich. Der erhöhte Grad derselben ist das, was wir Entzückung oder Ekstase nennen.

§. 151.

Eine grosse Mannigfaltigkeit von Erscheinungen der Sinnenwelt und Wirkungen des Menschen lassen sich aber nicht anders erklären, als dass wir diese Mannigfaltigkeit auf eine Einheit, d. h. auf einen

letzten zureichenden Grund, zurückführen, und, in wie fern diese Wirkungen gesetzmäſsig und nothwendig sind, dieser Charakter aber blos einem vernünftigen Wesen zukommen kann, die Bedingung dieser Erscheinungen und Wirkungen in dem gesetzmäſsigen Verhältnisse der Organisation zum Gemüthe aufsuchen. In wie fern nun beide, sowohl das Gemüth als die Organisation, thätig sein müssen, um eben diese Wirkungen hervorzubringen; in so fern unterscheiden sich diese Wirkungen, ihrem Grund und ihrer Bedingung nach, von den Gemüthsvermögen und den Gemüthskräften, von denen der Grund *allein* in dem Gemüthe gesucht werden darf, nur daſs die Wirkungen der Gemüthskräfte innerhalb der Erscheinungswelt angetroffen werden. Bei jenen Wirkungen reichen wir aber mit der Annahme dieses Grundes nicht aus, denn das Gemüth allein enthält nicht die Bedingung für dieselben, eben so wenig als die Organisation allein sie enthalten würde. Diese Wirkungen sind blos dadurch möglich, daſs eine solche Organisation und ein solches Gemüth aufs innigste verbunden sind, und daſs sich ihre gesetzmäſsige harmonische Verbindung wieder in gesetzmäſsigen und harmonischen Wirkungen zeigt. Die menschlichen *Fähigkeiten*, sind daher die Gründe und die Bedingungen der gesetzmäſsigen Wirkungen, die aus der Verbindung und dem wechselseitigen Einfluſs der Organisation und des Gemüthes auf einander resultiren. An diesen Wirkungen haben, in Rücksicht auf die Gründe derselben, Organisation und Gemüth gleich starken Antheil und weder durch die erstere noch durch das andere allein würden diese Wirkungen erklärt werden können. Diese Wirkungen sind aber gesetzmäſsig, weil die Verbindung der Organi-

ganisation und des Gemüthes zu Einem Ganzen, auf gewissen Gesetzen beruht und durch das Verhältniss des Nervengeistes zu beiden vermittelt wird.

§. 152.

Diejenige Fähigkeit des Menschen, die aus der innigen gesetzmässigen Verbindung einer menschlichen Organisation und des ihr einwohnenden Gemüthes resultirt, und den Menschen über das an ihn so nahe angrenzende Reich der Thierorganisationen erhebt, ist die Besonnenheit. Ohne eben diese Organisation dem Menschen beizulegen, würde zwar in seinem Gemüthe ein Innbegriff von Vermögen und Kräften angetroffen werden; aber das charakteristische Merkmal, das ihn eben über die ganze Reihe der Geschöpfe, an die er sich doch durch seine Organisation anschliesst, erhebt, konnte blos durch die Verbindung dieser Organisation mit dem Gemüthe möglich werden. Durch die Vereinigung beider erhält der Mensch also erst Besonnenheit. Nun kann er seinen Vorstellungen Klarheit und Bestimmtheit geben; nun darf er nicht wie das Thier gleichsam träumend sein Dasein verleben, und bei unzusammenhängenden, verworrenen Bildern stehen bleiben; seine, unter der Teleologie der Naturwelt stehende, Organisation ist so beschaffen, dass sie ihm den Stoff zu Vorstellungen gesetzmässig und ordnungsvoll zuführt, und sein vorstellendes Gemüth kann diesen mannigfaltigen Stoff zur Einheit erheben, und die einzelnen Bilder zu einem Ganzen verbinden. Der Mensch hat also Besonnenheit.

§. 153.

Durch die Verbindung der Organisation und des Gemüthes zu einem Ganzen wird aber auch der Mensch fähig zu beobachten und nachzuden-

denken. Ohne den durch die Organisation dem Vorstellungsvermögen zugeführten Stoff würde das Gemüth gleichsam leer sein, so aber liefert für die Beobachtung und das Nachdenken die Organisation den empirischen Stoff und für die Bearbeitung desselben bietet das Gemüth die reine, von aller Erfahrung unabhängige, Form dar. Organisation und Gemüth mussten also verbunden sein, wenn das Wesen, (dessen eigenthümlicher Charakter eben aus dieser Verbindung hervorgeht,) Beobachtungsfähigkeit besitzen sollte. Die Leichtigkeit oder Schwierigkeit derselben hängt aber von der harmonischen Wirksamkeit des Nervengeistes ab; da aber der Zustand des Nachdenkens und Beobachtens mit Anstrengung sowohl der organischen als der Gemüthskräfte verbunden ist, so kann die Ueberspannung dieser Anstrengung sowohl der Organisation als dem Gemüthe nachtheilig werden, in wie fern die freiere Wirksamkeit des Nervengeistes dadurch aufgehalten und seine Kraft vermindert werden kann. Der Mangel an Aufmerksamkeit von der einen, und der Hang zu tiefer und abstracter Speculation auf der andern Seite kann seinen Grund in der individuellen Beschaffenheit und in dem subjectiven Verhältnisse des Gemüths zur Organisation (mithin in der Wirksamkeit des Nervengeistes, der die Vereinigung beider vermittelt) haben, und durch Uebung erhöht, durch Nachlässigkeit und Stumpfheit vermindert werden.

§. 154.

Aus der Sprachfähigkeit des Menschen leuchtet aber wohl am meisten der gemeinschaftliche Antheil der Organisation und des Gemüthes hervor. Nothwendig konnte diese Fähigkeit nur nach und nach entwickelt und zu einer höhern Reife fortgebildet werden. Da alle Erkenntniss des Menschen mit

der

der Erfahrung anhebt, und jede Empfindung ihren eigenen Ton hat, so musste auch vermittelst der, durch den sinnlichen Eindruck, hervorgebrachten Empfindung ein ihr ähnlicher Ton, ein ihr entsprechender Laut sich bilden. Dieser einfache Laut ward das Mittel zur Bezeichnung der gegenwärtigen, und die Wiederhohlung desselben, zur Bezeichnung der erneuerten Empfindung, das Mittel zur Bezeichnung einer vorigen bereits gehabten Empfindung. Die Verbindung dieser Laute und Töne, die die Organisation zur Bezeichnung ihrer Empfindungen äussert, gehört aber dem Gemüthe an, und die Entwickelung und Fortbildung der Sprache, die Verbindung der Töne zu Wörtern, und die geordnete Stellung der Wörter zur Bezeichnung ganzer Reihen von Vorstellungen konnte nur ein Product der selbstthätigen Wirksamkeit des Subjectes des Vorstellungsvermögens sein. So roh, sinnlich und unvollkommen also auch immer der Ursprung und Anfang der menschlichen Sprache gewesen sein mag, so war doch die Anlage dazu in der Verbindung der Organisation und des Gemüthes gemacht. Das Bedürfniss des Menschen, selbst in dem Stande der Roheit, seine Empfindungen durch Töne auszudrücken; die Nachahmung der Töne der Natur (z. B. des Donners); die nähere Verbindung der Menschen in der Gesellschaft; der erweiterte Kreis von Erfahrungen, Empfindungen, Begriffen, Kenntnissen und dergleichen; das Auffinden der Aehnlichkeit zwischen Gegenständen; die weitere Entwickelung der übrigen Anlagen des menschlichen Gemüthes; die Erfindung von Künsten; überhaupt aber das ununterbrochne Bestreben nach Fortschritt (der Drang nach Vervollkommnung in jeder Hinsicht); nöthigte den Menschen auch zur Fortbildung seiner Sprache, die freilich in ihrer spätern Reife und in ihren verflochtnen Combinatio-

nen

nen kaum den frühen, sinnlich- mangelhaften Anfang ahnen läſst. Späterhin haben Dichter und Philosophen sich bleibende Verdienste um die Erweiterung und Berichtigung der Sprache erworben, und wir können von der Reichhaltigkeit, Bestimmtheit, Energie und Vollkommenheit der Sprache mit Grund auf den höhern oder geringern Grad der Kultur eines Volkes schliessen; denn so wie bei dem Individuum mit der fortschreitenden Reife seine Sprache sich veredelt, seine Ausdrücke bestimmter werden, und Fülle, Licht und Kraft in die Diction kommt, so führt auch das lebhaft gefühlte Bedürfniſs nach einer höhern wissenschaftlichen und moralischen Reife, das regelmäſsig geleitete Bestreben nach Mittheilung, auf die Fortbildung und Veredlung der Sprache bei ganzen Nationen. Noch mehr wurde die Gedankenmittheilung erhöht und erleichtert durch die Erfindung von Schriftzeichen, die jenen Begriffen entsprechen; daher muſste denn auch die Bilder- und Buchstabenschrift immer in dem Grade fortschreiten, in welchem die Sprache selbst vervollkommter wurde, da jene ganz von dieser abhängt.

Es würde unnöthig sein, nach den bereits aufgestellten historischen Momenten, die auf den rohen und unvollkommnen Anfang der Sprache hinführen, und nach den Gesetzen, an welche auch die Entwickelung der Sprahfähigkeit gebunden sein muſste, noch ein Wort über die unmittelbare Mittheilung der Sprache zu verlieren.

§. 155.

Aus der Verbindung der Organisation und des Gemüthes resultiren aber auch der *Scharfsinn* und der *Witz* als menschliche Fähigkeiten. Der Scharfsinn ist nehmlich die Fähigkeit des Menschen, die versteckten Verschiedenheiten, der Witz hingegen die Fähigkeit, die versteckten Aehnlichkeiten

ten der Gegenstände aufzufinden. Beiden verdanken wir bedeutende Erfindungen in Wissenschaften und Künsten und eine beträchtliche Erweiterung des Kreises menschlicher Kenntnisse.

§. 156.

Auf den nehmlichen Bedingungen beruhet auch das, was man Talente nennt. Sie bestehen in der harmonischen Wechselwirkung des Gemüthes und der Organisation auf einander; da nun der Nervengeist durch verschiedne individuelle Umstände verhindert werden kann, diese Harmonie zu einem höhern Grade hinaufzuführen, so nennen wir das wirklich vorhandne glückliche und harmonische Verhältniss der gemeinschaftlichen Wirksamkeit des Gemüthes und der Organisation, wo das eine durch das andre nicht beschränkt noch aufgehalten wird, Talente, die sich daher in der Fähigkeit zeigen, sowohl die Functionen der Organisation als des Gemüthes mit Leichtigkeit und gutem Erfolge zu realisiren. Da nun bei mehreren Individuen diese harmonische Wirkung nicht getroffen wird, so können wir verhältnissmässig auch nur denen Talente beilegen, bei denen der Nervengeist in einem höhern Grade wirksam sein kann, eben weil er weder durch organische noch durch geistige Verhältnisse in seiner freiern Thätigkeit unterbrochen wird.

§. 157.

Diese harmonische Wirkung kann aber bei gewissen, besonders glücklich organisirten, Individuen einen hohen und seltnen Grad erreicht haben; die Geschäfte der Organisation und des Gemüthes können von einigen mit einer ungleich grössern Leichtigkeit als von an-

andern betrieben werden; diese höhere und freiere Wirksamkeit kann sich besonders, in Beziehung auf gewisse Gegenstände der Thätigkeit (in Künsten oder Wissenschaften) zeigen; diese Fähigkeit oder diesen höhern Grad der Talente nennen wir dann Genie. Diese Fähigkeit kann aber auch nach mehrern Graden und nach besondern Beziehungen verschieden sein. Ueberhaupt sind die Menschen von Genie nicht eine eigne Gattung von Wesen; sie besitzen nur das, was jeder besitzt, in einem höhern Grade, indem, durch individuelle Umstände (die schon in der Zeugung ihren Grund haben können) die freiere Wirksamkeit des Nervengeistes, auf Organisation und Gemüth zugleich, hervorgebracht wurde. Gewöhnlich charakterisirt sich das Genie durch die besondre Anhänglichkeit und durch das ausschliessende Hinneigen zu irgend einem Gegenstande, den es mit aller Wärme umschliesst, und besonders mit ungeschwächtem Interesse die practische Seite desselben aufzusuchen und darzustellen sucht, denn jedes wahre Genie (das nicht in seiner Reife aufgehalten, oder in seiner Bildung misgeleitet wurde) hat einen natürlichen Hang zu dem Moralischen. Ein höherer Grad des Genies findet aber dann statt, wenn es mehrere Fächer und Gegenstände mit gleicher Kraft und Wärme umschliesst, und in denselben gleich groſs ist. Universalgenie *würde* endlich dasjenige sein, dem alle Wissenschaften gleich wären, der in allen gleich stark und erfinderisch wäre. Ohne Bereicherung und Fortbildung wird nie ein Genie seinen Lieblingsgegenstand verlassen. In ihnen bewundern wir daher die Lieblinge der Natur, die sie mit ihren besten Anlagen und Gaben ausstattete, und ihre Wirksamkeit dadurch so sehr erleichterte. — Im Ganzen bestehen also Talente und Genie in einer höhern Modification von Fähigkeiten, die

die alle Menschen besitzen, nur dass diese Modificationen durch individuelle Verhältnisse erhöhet und näher bestimmt werden. Alle resultiren zuletzt aus der mehr oder minder freien Wirksamkeit des Nervengeistes und beruhen auf der harmonischen Verbindung und Wechselwirkung der Organisation und des Gemüthes auf einander, als auf der letzten Bedingung und dem zureichenden, nothwendigen Grunde aller menschlichen Fähigkeiten.

§. 158.

Die herrschende individuelle Stimmung des Menschen, die aus dem begründeten und feststehenden Verhältnisse der Organisation zu dem Gemüthe resultirt, nennen wir Temperament. Organisation und Gemüth haben beide gemeinschaftlichen und gleichen Antheil an derselben, und seine mannigfaltigen Modificationen, die wie die Strahlenbrechungen des Lichtes verschieden sind, hängen nothwendig von der durch mannigfaltige Umstände bestimmten und näher modificirten Einwirkung des Nervengeistes auf die Organisation sowohl, als auf das Gemüth ab.

Die nähere Classification derselben gehört in die eigentliche Anthropologie; nur muss angemerkt werden, dass Temperament und Charakter *wesentlich* verschieden sind, ohngeachtet sie einem Individuum angehören; jenes resultirt aus der Verbindung der Organisation und des Gemüthes; dieser gehört der Thatkraft an, in wie fern der menschliche Wille, der dem Begehrungsvermögen zugehört und zwischen dem uneigennützigen und eigennützigen Triebe (zwischen Vernunft und Sinnlichkeit) mitten inne steht, sich bei seinen Wirkungen gleich bleibt, und einer gewissen festen Norm, die er sich selbst gesetzmässig vorschreibt, ununterbrochen folgt.

§. 159.

So wenig wir auch den Grund und die Art der Verbindung der Organisation und des Gemüths zu der Totalität eines irrdischen Lebens einsehen und aufstellen können, so sind wir doch genöthigt, die Wechselwirkung und Gemeinschaft zwischen beiden als real und nothwendig anzunehmen. Diese Gemeinschaft aber ist nothwendig; denn in unsrer Erfahrung kommt keine geistige Wirkung vor, die nicht mit körperlichen Erscheinungen überhaupt, und mit Erscheinungen unsrer Organisation insbesondre — als Ursache und Wirkung näher oder entfernter zusammenhinge. Wir wissen daher von keiner andern Art des Daseins und Wirkens des Gemüths, als von derjenigen, die mit der Organisation zusammenhängt; von keinen geistigen Erscheinungen, die von körperlichen unabhängig wären und von denen nicht wieder andre körperliche Erscheinungen abhingen. Die reale Möglichkeit eines von dem Dasein der Materie überhaupt, und insbesondre von der menschlichen Organisation trennbaren, geistigen Daseins und Wirkens ist uns unbekannt.

§. 160.

Wir erfahren daher nur so lange Wirkungen des Gemüthes, als die gegenwärtige Organisation mit dem Gemüthe in Verbindung steht. Mit der Auflösung dieser Verbindung im Tode hört wenigstens alle Aufnahme von Vorstellungen nach den Gesetzen auf, die aus der gegenwärtigen Verbindung des Gemüthes und der Organisation resultiren. Wenn nun unsre Erfahrung den Kreis alles an und für sich Wirklichen und Möglichen umschlösse; so würden auch alle Wirkungen des Gemüths, alles Vorstellen, Fühlen und Begehren, mit dem Organism zerstört werden.

Da

Da wir aber keinesweges die Bedingung der Verbindung der beiden Theile unſrer Natur zu einem Ganzen kennen; da dieſe nicht innerhalb der Erfahrung erſcheint; ſo kann auch die Grenze unſrer Erfahrung nicht die Grenze der Wirkſamkeit des Gemüthes ſein, wenn ſchon dieſe Wirkſamkeit an eine, das Gemüth begleitende, Organiſation gebunden iſt. Und für die Mittheilung eines neuen Organs, und für die Unzerſtörbarkeit des geiſtigen Seelenorgans ſcheinen ſchon die palingenetiſchen Geſetze der Organiſation, und die völlige Unbekanntſchaft des Menſchen mit dem innern Weſen des Nervengeiſtes und mit der letzten überſinnlichen Bedingung ſeiner Wirkungen zu ſprechen. Die Grenze der Erfahrung iſt alſo nicht die letzte Grenze, die die Natur dem Menſchen vorgezeichnet hat, und das Unerkennbare und Ueberſinnliche ſchon deswegen nicht unmöglich, weil die menſchliche Vernunft bereits ſchon hier der überſinnlichen Welt zugehört und für die Erſcheinungen der Organiſationen in ſich die Formen (Raum und Zeit) enthält, die durch keine ſinnliche Wahrnehmung, mithin durch keine Erfahrung, hervorgebracht werden konnten.

§. 161.

Die Organiſation, aus deren Verbindung mit dem Gemüthe die menſchlichen Fähigkeiten reſultirten, ſteht aber auch in gewiſſen Verhältniſſen und Beziehungen zu den Vermögen des Gemüthes, die an ſich die Bedingung alles deſſen ſind, was das Gemüth aufnehmen (leiden) oder wirken ſoll. Dieſe Vermögen ſind, in wie fern ſie dieſe Bedingungen enthalten, a priori in dem Gemüthe und von aller Erfahrung unabhängig; wegen der Verbindung des Gemüthes aber mit der Organiſation zu der Totalität eines irrdiſchen Lebens muſs eine gewiſſe Beziehung der letztern auf ſie

ſtatt finden. Da nun allen Vermögen des Gemüths das Vorſtellungsvermögen überhaupt zum Grunde liegt, ſo muſs das Verhältniſs der Organiſation zu demſelben beſonders gewürdigt werden.

§. 162.

Dieſe Beziehung und dieſes Verhältniſs der Organiſation auf das Vorſtellungsvermögen beruht nun auf folgenden Momenten: 1) der Gebrauch des Vorſtellungsvermögens iſt ſeiner Möglichkeit, der Art und dem Grade nach, an die Beſchaffenheit und den Zuſtand der menſchlichen Organiſation gebunden; 2) dieſe iſt der Grundſtoff aller unſrer Vorſtellungen, der erſte Reiz aller Wirkſamkeit des Gemüthes; 3) ſie iſt derjenige Stoff, vermittelſt deſſen alle andre Gegenſtände unſerm Vorſtellungsvermögen Stoff zuführen; mithin die weſentliche Bedingung der Möglichkeit alles Stoffes zu menſchlichen Vorſtellungen; 4) alle andre Stoffe, welche durch die Organiſation vermittelt und dem Gemüthe zugeführt werden, nehmen alſo an der Natur des körperlichen Stoffes Antheil; folglich werden durch die Organiſation alle Vorſtellungen unmittelbarer oder mittelbarer und entfernter Weiſe, ihrem Stoffe und Entſtehen nach, beſtimmt.

§. 163.

Wir bekommen unaufhörlich Stoff zu Vorſtellungen von und durch die Organiſation; eben ſo werden wir durch ſie unaufhörlich zu Thätigkeiten des Vorſtellungsvermögens gereizt. Aber dieſe Perceptionen und Regungen ſind und werden nicht immer Vorſtellungen; ſie ſind vielmehr anfangs ganz und gar bewuſstſeinlos. Allmählig entſteht eine dunkle Vorſtellung, d. h. eine Vorſtellung, ohne daſs wir Subject und Object beſonders unterſcheiden; ſie wird klar,

d.

d. h. wir unterscheiden Organisation und Gemüth (als vorstellendes Subject); sie gelangt endlich zur Deutlichkeit, wenn wir den mannigfaltigen Inhalt der Vorstellung von der Organisation, uns besonders vorstellen.

§. 164.

Verhältniss der Organisation zu dem Gefühlsvermögen. Wenn die ersten Grundstoffe zu allen unsern Vorstellungen, wenn die Reize zu aller geistigen Thätigkeit in der Organisation liegen; wenn ferner von der Art und dem Fortgange der Wirksamkeit unsers Geistes das Dasein und die Beschaffenheit unsrer Gefühle abhängt, und diese wiederum durch reizenden Stoff bestimmt wird; so liegen die entferntern Gründe aller Lust und aller Unlust in der Organisation, und alle Gefühle resultiren, in dieser Hinsicht, aus ihr.

§. 165.

Eindrücke auf unsre Organisation sind α) unmittelbare Quellen der Lust, 1) wenn sie die Wirksamkeit der Organisation beleben, ohne sie zu zerstören, und ohne eine merkliche Disharmonie in der Wirksamkeit derselben hervorzubringen; 2) wenn sie das gestörte Gleichgewicht und die unterbrochene Harmonie wieder herstellen. β) Unmittelbare Quellen der Unlust, 1) wenn sie die Organisation nicht hinreichend beleben; 2) wenn sie dieselbe zu heftig erschüttern, und ihre Reizbarkeit und Empfindungsfähigkeit schwächen, abstumpfen oder gar zerstören. — Andre Gefühle sind aber mittelbar von der Organisation abhängig, indem sie aus Thätigkeiten und Zuständen des Gemüthes entstehen, welche nur unter Voraussetzung der körperlichen, äussern Gefühle möglich sind; sie sind ebenfalls Gefühle der Lust und

 Un-

Unlust, in wie fern nehmlich durch sie die Wirksamkeit des Gemüthes gehindert oder befördert wird. Sie äussern sich bei dem freien oder gestörten Gebrauche der Einbildungskraft, des Verstandes, (in wie fern gewisse Gefühle aus der Bildung der Begriffe und Erwerbung der Kenntnisse von äussern Gegenständen, mithin aus der beförderten oder gehinderten Thätigkeit des Verstandes an äussern Dingen, entspringen;) und der Vernunft (in wie fern die Wirksamkeit derselben durch äussere Gegenstände geweckt wird; z. B. bei dem Erhabnen.)

§. 166.

Mit den Gefühlen ist, — als Ursache und als Wirkung, — eine gewisse Wirksamkeit des Gemüths verbunden, die, nach dem Verhältnisse ihrer Stärke, grösser oder geringer, nach dem Verhältnisse ihrer Beschaffenheit, belebend oder schwächend, harmonisch oder disharmonisch ist. Diese Wirksamkeit des Gemüths theilt sich der Organisation mit; daher sind mit jedem Gefühle gewisse Veränderungen im Körper verbunden; diese Veränderungen beabsichtigen aber Erhaltung und Vermehrung der Ursache des körperlichen Wohlseins, oder wenn das Gefühl unangenehm ist, die Entfernung oder Schwächung der Ursache des Schmerzes. Die Wirkung selbst endet sich bald in der Organisation, als eine innere Bewegung; bald geht sie aus ihr heraus, als äussere Bewegung.

§. 167.

Das Verhältniss der Organisation zum Begehrungsvermögen wird schon daraus erwiesen, weil das Begehrungsvermögen von der Wirksamkeit des Vorstellungs- und Gefühlsvermögens, und diese wieder auf mehr als eine Art von dem Körper abhän-

hängen. In wie fern wir aber den Stoff zu allen unsern Vorstellungen — näher oder entfernter — durch die Organisation, und angemessen der Beschaffenheit und den Veränderungen derselben, erhalten, und in wie fern alle unsre Begierden sich auf Vorstellungen, oder doch auf eine gewisse Wirksamkeit des Vorstellungsvermögens beziehen; in so fern beziehen sich auch alle unsre Begierden zugleich auf die Organisation. Denn durch jede Begierde wird in derselben eine Veränderung hervorgebracht, welche den Aeusserungen des Vorstellungsvermögens entweder hinderlich oder beförderlich ist, und daher begehrt oder verabscheut wird.

§. 168.

Das Verhältniss der Begierden zur Organisation wird aber wieder verschiedentlich modificirt, und beruht zunächst auf folgenden Momenten: 1) Von einigen Begierden ist die Organisation und ein gewisser Zustand, eine innere Veränderung derselben, der unmittelbare Grund und der unmittelbare Gegenstand; thierische Begierden (z. B. Trieb nach Nahrung, nach Reizen, nach Bewegung, nach Fortpflanzung u. s. w. und die damit verbundne Verabscheuung des entgegengesetzten), durch sie sucht der Mensch den Zustand und das Verhältniss der Organisation zu dem Gemüthe zu erhalten oder wieder herzustellen, wovon die harmonische Wirksamkeit des letztern abhängt. 2) Andre Begierden beziehen sich auf Gegenstände der Sinnenwelt, die unsre Organisation afficiren und also einen gewissen Zustand in derselben hervorbringen können; äussere sinnliche Begierden. 3) Wieder andre entspringen geistig, und haben zuerst ein geistiges Object, treten aber mit körperlichen Trieben in Verbindung; geistig bewirkte körperliche

liche Triebe. (Der Körper mischt sich in alle noch so reine Triebe und modificirt sie, oder richtiger: die geistige Begierde bringt eine gewisse Stimmung in der Organisation hervor, wodurch der thierische Trieb aufgeregt wird. So entstehen aus Trieben platonischer Liebe nach geistiger Vereinigung, Triebe der körperlichen Geschlechtslust.) 4) Andre entspringen zwar zuerst aus dem Körper, erhalten aber eine bestimmtere Richtung auf ein geistiges Object; körperlich erregte geistige Triebe. (Die thierische Begierde wird durch einen schönen Gegenstand erregt; das Anschauen des Schönen veranlaſst aber geistige Triebe nach Verbindung mit dem Gegenstande, z. B. durch Freundschaft, und reine Liebe.)

§. 169.

Diese Ansicht gewährt uns also der Mensch nach dem sinnlichen Theile seiner Natur. Die menschliche Organisation, in der sich alle niedere Triebe zu einer ausserordentlichen Feinheit, Bestimmtheit und Gesetzmäſsigkeit hinaufgeläutert haben, steht mit dem einwohnenden Gemüthe, für das gegenwärtige Leben, in der innigsten, unzertrennlichsten Verbindung. Daher muſs die Kenntniſs der Gesetze, auf denen ihre Wirksamkeit beruht, und an welche mithin auch die Thätigkeit des Gemüths, in wie fern sie durch die Organisation erscheint, gebunden ist, vorausgegangen sein; wenn wir die Functionen des Gemüths gehörig würdigen wollen. Ohne die richtige Ansicht des Verhältnisses der Organisation zum Gemüthe würden wir immer nur einen Theil, freilich den vorzüglichern und edlern, nach seinen Vermögen und Kräften näher kennen lernen; da aber der Stoff seiner Vorstellungen, und die Erscheinung der Wirksamkeit seiner Kräfte blos durch die Organisation

tion möglich ist, so darf auch in der Philosophie, die den Menschen nach seinen gesammten Anlagen würdigt und darstellt, das nicht getrennt werden, was durch das Factum des Lebens die Natur selbst aufs innigste zu einem Ganzen verbunden hat, und worauf das Bewusstsein, mit unverkennbarer Tendenz, hinführt. Diese Aussagen des Bewusstseins darzustellen, den Antheil der sinnlichen Anlagen und Kräfte von dem Antheile der übersinnlichen zu sondern, und den Menschen, unter dem Einflusse und der glücklichen Mischung beider, als ein in der Sinnenwelt erscheinendes und wirkendes Wesen darzustellen, ist das Geschäft der empirischen Psychologie.

§. 170.

Pragmatische Litteratur dieser Wissenschaft:

Vorbereitend waren die Schriften von Wolf, Condillac, Bonnet, Helvetius, Locke, Hume und andern. In neuern Zeiten ist sie besonders angebauet worden durch

J. N. Tetens, philosoph. Versuche üb. die menschl. Natur und ihre Entwickelung. (Lpzg. 1777.) 2 Bde.

K. F. v. Irwing, Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. (Berlin.) 4 Bände.

D. Tiedemann, Untersuchungen über den Menschen. (Leipzig.) 3 Theile.

J. G. Steeb, über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur. (Tüb.) 3 Thle.

C. Meiners, Grundriss der Seelenlehre. (Lemgo 1786.)

J. F. Abel, Einleitung in die Seelenlehre. (Stuttg 1786.)

J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. (Riga 1785) Hierher gehören besonders die *beiden ersten* Theile.

J. Stuve, Lehrbuch der Kenntniss des Menschen. (Braunschweig 1790.)

E. PLATNER, *neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise.* (Leipzig 1790) 1ster Theil.

M. HERZ, *Versuch über den Schwindel.* (Berlin 1791)

C. D VOSS, *Grundriss einer vorbereitenden Anthropologie.* (Halle 1791.)

J. C. G. SCHAUMANN, *Psyche oder Unterhaltungen über die Seele.* (Halle 1791.) 2 Theile.

C. C. E. SCHMID, *empirische Psychologie.* (Jena 1791.) 1ster Theil. Davon erschien 1796 eine ganz umgearbeitete Auflage.

G. L. Jakob, *Grundriss der Erfahrungsseelenlehre.* (Halle 1791.) Davon erschien 1795 eine zweite ganz umgearbeitete Ausgabe.

Beide Schriften verdienen, nebst dem Werke von Ith die Sensation, die sie erregt haben, obgleich die erstere mehr den theologischen, die zweite den physiologischen Gang der Untersuchungen einschlägt.

D. STEWART, *Anfangsgründe der Philosophie über die menschl. Seele.* 2 Theile übers. von *Lange.* (Berlin 1794.)

J. G. LEIDENFROST, *Confessio quid putet per experientiam didicisse de mente humana.* (Duisb 1793)

C. F. KIELMAYER, *über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse.* (1793.) Das grössere von ihm angekündigte Werk: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte und Theorie der Entwickelungserscheinungen der Organisationen*, ist immer noch nicht erschienen.

G. E. SCHULZE, *Grundriss der philos. Wissenschaften.* (Wittenb. u. Zerbst) Hieher gehört der *erste* Theil.

LODER, *Anfangsgründe der medicin. Anthropologie.*

METZGER, *die Lehre von der Natur des Menschen.*

J. A. EBERHARD, *kurzer Abriss d. Metaphysik.* §. 245-328.

J. ITH,

J. Ith, Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. 2 Bände. (Bern 1794 1795.)

E. Platner, philos. Aphorismen. (Lpzg. 1793) 1. Th.

F. W. D. Snell, Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie. (Giess. 1794.) 1. Th. S. 10-85.

J. C. Hoffbauer, Anfangsgründe der Logik. (Halle 1794.) S. 1-28.

Darwin, Zoonomie, übers. von *Brandis.*

J. D. Brandis, Vers. üb. d. Lebenskraft. (Hann. 1795.)

Originalideen über die empirische Psychologie. (Lpzg.)

G. A. Flemming, Versuch d. Psychologie. (Alton. 1796)

Hufeland, Kunst das menschliche Leben zu verlängern. (Jena 1797.)

Roose, Grundzüge der Lehre von d. Lebenskraft. (1797)

F. V. Reinhard, System der christlichen Moral. 1. Th. (3te Auflage 1797.) *S. 103 ff.*

Reil, Archiv für Physiologie. 1. und 2. Band.

Moritz, Magazin zur Erfahrungsseelenkunde.

Mauchart, Repertorium für empirische Psychologie.

M. Wagner, Beiträge zur philosophischen Anthropologie. 2 Bände. (Wien)

C. C. E. Schmid, Magazin f. d. Erfahrungsseelenlehre.

In Verbindung mit diesen Untersuchungen stehen: nächst den schätzbaren, weiter oben schon angeführten Schriften von Blumenbach, die hieher gehörigen Winke in den Schriften von Brown, Hufeland, Hildebrandt, Gruner, Frank, Markard, Gren, Scherer, Weber, Link, Galvani, Gardini, Gallini etc. besonders aber dürften auf eine neue Ansicht dieses Feldes hinführen:

Girtanner, über das Kantische Princip für die Naturgeschichte. (Götting. 1796.)

Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur. (Leipzig 1797.) 1. Theil.

Das

Das menſchliche Gemüth nach ſeinen Vermögen und Kräften.

§. 171.

Von der nähern Würdigung der menſchlichen Organiſation, die, während der Totalirät eines irdiſchen Lebens, mit einem überſinnlichen Gemüthe, dem Subjecte des Vorſtellungsvermögens, zu dem Ganzen einer Perſon verbunden iſt, gingen wir über zu dem Verhältniſſe beider Theile der menſchlichen Natur gegen einander und zu den Wirkungen, die aus dieſer Verbindung reſultiren; dadurch haben wir uns denn nun den Weg gebahnt, *das menſchliche Gemüth* ſelbſt *nach ſeinen Vermögen und Kräften* näher zu unterſuchen.

§. 172.

Ein Vermögen des Gemüths nennen wir das, worauf der Inbegriff der Bedingungen bezogen wird, unter denen es allein möglich wird, daſs etwas durch das Gemüth bewirkt werde, oder daſs es etwas leide. Wir nennen alſo die Gemüthskraft Vermögen, wenn wir ſie an ſich und ohne Wirkung, und alſo nur nach den Bedingungen und Geſetzen betrachten, durch welche die innern Erſcheinungen überhaupt und die äuſsern Phänomene, in wie fern ſie zu jenen in einem geſetzmäſsigen Verhältniſſe ſtehen,

mög-

möglich werden. Kraft aber nennen wir das, was die Gründe des Innbegriffs der Gesetze enthält, nach welchen das, was dem Vermögen gemäſs ist, wirklich gewirkt wird.

§. 173.

Wir unterscheiden aber in dem Gemüthe *drei Vermögen*, das Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen; und *drei Kräfte*, Darstellungs- Urtheils- und Thatkraft.

§. 174.

Das Vorstellungsvermögen geht aber den übrigen voraus, und enthält in so fern die Bedingungen für sie, in wie fern das allgemeinste Merkmal alles dessen, was wir in unserm Gemüthe beobachten und festhalten können, die Vorstellung ist, und wir uns selbst der Gefühle und Triebe nicht anders bewuſst werden können, als in wie fern sie von uns vorgestellt werden.

§. 175.

In wie fern das Verhältniſs der Vermögen des Gemüths zu den Kräften desselben von der Vernunft nicht anders als in einem nothwendigen, von der Erfahrung unabhängigen, Zusammenhange gedacht werden kann; dieser Zusammenhang aber blos durch die Auffindung und Aufstellung eines allgemeingeltenden Grundsatzes möglich wird, der an der Spitze des Vorstellungsvermögens steht; (das die bedingungen für alles, was in dem Gemüthe beobachtet werden kann und vorgeht, enthält) in so fern müssen wir, ehe wir der Darstellung der Vermögen des menschlichen Gemüths näher treten, gewisse nothwendige Forderungen an einen solchen Grundsatz ergehen

gehen lassen, um zu sehen, ob seine Aufführung der Vernunft gelingen werde oder nicht.

§. 176.

Dieser Grundsatz muss die Elementarphilosophie (die die Basis sowohl für den theoretischen, als für den practischen Theil der Philosophie enthält) unmittelbar und die ganze übrige Philosophie mittelbar begründen; und darf daher weder aus der reinen noch aus der angewandten, von der Elementarphilosophie abgeleiteten, Philosophie hergenommen sein. Nicht einmal aus einem der Elementarphilosophie eigenthümlichen Satze darf er abgeleitet werden, weil er an der Spitze aller dieser Sätze stehen muss. Der Grund seiner Nothwendigkeit muss also ganz ausser dem Gebiete aller Philosophie liegen, und sich folglich durch kein philosophisches Räsonnement entwickeln lassen.

§. 177.

Er muss durchaus keines Räsonnements bedürfen um wahr befunden zu werden, und in wie fern ein solcher Satz nur ein Factum ausdrücken kann, muss er selbst ein Factum ausdrücken.

§. 178.

Dieses Factum muss allen Menschen zu allen Zeiten und unter allen Umständen, unter welchen sie darüber reflectiren können, durch die blosse Reflexion einleuchten. Es kann also dasselbe in keiner Erfahrung des *äussern* Sinnes bestehen, welche sich immer auf individuelle Umstände bezieht.

§. 179.

Dieses Factum kann auch nicht in einer Erfahrung des *innern* Sinnes bestehen, in wie fern

fern unter Erfahrung sinnliche Wahrnehmung, innere Empfindung, verstanden wird, die immer individuell ist, und sich keinesweges allgemein mittheilen läst.

§. 180.

Dieses Factum muss in uns selbst vorgehen, und da es, wenn es allgemein einleuchtend sein soll, weder an eine bestimmte Erfahrung, noch an ein gewisses Räsonnement gebunden sein darf, muss es vielmehr alle mögliche Erfahrungen und alle Gedanken, deren wir uns bewusst sein können, begleiten können.

§. 181.

Dieses Factum kann eben deswegen in nichts anderm als im Bewusstsein selbst bestehen, und der Satz, durch den es ausgedrückt wird, muss dies Bewusstsein, so weit dasselbe vorstellbar ist, ausdrücken.

§. 182.

Dieser Satz heisst: die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.

§. 183.

Dieser Satz gilt allgemein, so bald er verstanden wird, und er wird verstanden, so bald er mit Reflexion gedacht wird; indem durch denselben nichts behauptet wird, als die Handlung, die im Bewusstsein vorgeht, und die jeder durch Reflexion über dasselbe unmittelbar als wirklich anerkennt. Jeder weiss, dass er das Object seiner Vorstellung von der Vorstellung selbst, und vom Subjecte unterscheidet, und dieselbe Vorstellung sich, d. h. dem Subjecte sowohl, in wie fern er sich dasselbe als das Vorstellende denkt, als auch dem Objecte, in wie fern er dasselbe als das

Vor-

Vorgestellte denkt, beimesse, d. h. dass er die Vorstellung auf Subject und Object beziehe. In wie fern also jener Satz nichts als dieses unbezweifelte Factum, und folglich nichts über die Natur der Vorstellung, des Vorstellenden und Vorgestellten an sich festsetzt; in wie fern jener Satz keinesweges angeben soll, was die Vorstellung, unabhängig vom Object und Subject, oder was eines von diesen beiden, unabhängig von der Vorstellung, sei; in so fern kann er weder geleugnet, noch bezweifelt, noch misverstanden werden.

§. 184.

Dieser Satz steht als Eingang zu einer Wissenschaft, die, in wie fern sie aller theoretischen und practischen Philosophie gemeinschaftlich zum Fundamente dient, allgemeine Elementarphilosophie genannt wird. Das Bewusstsein als Factum, (das als solches unter keinem Satze stehet, sondern vielmehr alle Denkgesetze erst möglich macht und ihnen, als Thatsache, zum Grunde liegt) ist also die Quelle aller Grundsätze der Elementarphilosophie, und diese Grundsätze sind Sätze, welche nichts als ein Bewusstsein ausdrücken. Der erste Grundsatz drückt daher dasjenige aus, was bei allem Bewusstsein vorgeht, und begründet die Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt, die Prämissen, das Fundament der Elementarphilosophie.

Elementarphilosophie.

§. 185.

Diese Elementarphilosophie ist die Wissenschaft der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, in wie fern

fern diese nicht das Erkenntnissvermögen selbst sind; aber dem Erkenntnissvermögen (und zwar nicht nur diesem allein sondern auch dem Begehrungsvermögen) gemeinschaftlich zum Grunde liegen; die Wissenschaft der im Gemüthe bestimmten Form des Vorstellens durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, von der sowohl die Form des Erkennens, als des Begehrens abhängt; die Wissenschaft des gesammten Vorstellungsvermögens als eines solchen.

Diese Elementarwissenschaft geht einer Wissenschaft voraus, die die Wissenschaft der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, in wie fern diese das empirische Erkenntnissvermögen ausmachen. Die letztere aber ist, in Verbindung mit der Wissenschaft der Vernunft, in wie fern diese das reine Erkenntnissvermögen oder das Vermögen, die a priori bestimmten Formen der Vorstellungen zu erkennen, ausmacht, Wissenschaft des gesammten Erkenntnissvermögens.

§. 186.

Das Object dieser Wissenschaft ist alles, aber auch nur das, was sich von den Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft a priori erkennen läſst, welches in nichts anderm, als in ihren (im Vorstellungsvermögen bestimmten) Formen bestehen kann, die in dieser Wissenschaft als dasjenige, was sie ursprünglich sind, d. h. als die Formen, die wesentlichsten Eigenschaften, als die Natur der bloſsen Vorstellungen aufgestellt und erwiesen werden müssen. Von dem allgemeingültigen Beweise, der in dieser Wissenschaft allein geführt werden kann, daſs Raum und Zeit, die zwölf Kategorien und die drei Formen der Ideen *ursprünglich nichts als Eigenschaften bloſser Vor-*

 stel-

ftellungen find, hängt die Möglichkeit eines allgemeingeltenden Beweifes ab, durch welchen die Wiffenfchaft des Erkenntnifsvermögens zeigen mufs, dafs durch Sinnlichkeit und Verftand keine andern Objecte, als die der Erfahrung, und durch Vernunft keine andern, als die Formen der Vorftellungen, und was aus ihnen gefolgert und hervorgebracht werden kann, erkennbar find; dafs fich folglieh a pofteriori nichts als Gegenftände unter der Form der finnlichen Vorftellung (Erfcheinungen), und a priori nichts als die im Erkenntnifsvermögen beftimmten Merkmale der Erfcheinungen und die Formen der Vorftellungen, folglich weder durch Sinnlichkeit und Verftand, noch durch Vernunft, Dinge an fich, erkennen laffen.

Das grofse Hauptrefultat der Kritik der Vernunft: dafs Dinge an fich nicht erkennbar find, hängt von dem Beweife der zwei Sätze ab: „Dafs a priori nichts als die Form der blofsen Vorftellung, und was durch fie möglich ift, erkennbar fei" und: „Dafs die Form der blofsen Vorftellung nicht Form der Dinge an fich fein könne." Diefe beiden Sätze hat die Kritik durch eine vollftändige Induction bewiefen, welche aber nur für diejenigen befriedigend fein kann, die bei dem, was Kant von den Formen der finnlichen Anfchauungen, der Begriffe und der Ideen fagt, keinen unrichtigen Begriff von der Form einer Vorftellung überhaupt, und vom Dinge an fich in Rückficht auf die Vorftellbarkeit deffelben im Sinne haben. Die eigentliche Wiffenfchaft des Erkenntnifsvermögens, die fich ftreng auf das Erkennen einfchränken mufs, fetzt die durchgängige Bekanntfchaft mit den Formen der blofsen Vorftellung in der vorhergehenden Wiffenfchaft des Vorftellungsvermögens voraus, welche auch allein den Hauptfatz: dafs die Form der blofsen Vorftellung nicht die **Form des Dinges an fich fein könne**, zum Be-

Behuf des wissenschaftlichen Beweises aufstellen kann, den die Wissenschaft des Erkenntnissvermögens über den Satz zu führen hat: Dass kein Ding an sich erkennbar sei.

§. 187.

Dasjenige, was an der Spitze der Elementarphilosophie, und folglich aller philosophischen Erklärungen und Beweise, stehen muss, kann durch keinen, aus was immer für einem Theil der Philosophie gezognen, Beweis, ja durch keine, weder bisherige noch künftige, Philosophie dargethan werden. Daher kann der Begriff der Vorstellung durch die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens in Rücksicht auf seine wesentlichen Merkmale nicht bewiesen werden.

§. 188.

Diese Wissenschaft kann und muss aber diese Merkmale durch eine erschöpfende Zergliederung aufstellen; aber sie kann sie nicht herbeischaffen. Die Zergliederung, die sie mit dem Begriff der Vorstellung vornimmt, setzt ein Verknüpftsein jener Merkmale, und zwar ein bestimmtes, nothwendiges, richtiges Verknüpftsein derselben voraus, oder welches eben so viel heisst: der Begriff der Vorstellung, den die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens analytisch bestimmen soll, muss zu diesem Behufe schon synthetisch bestimmt sein.

§. 189.

Mit dieser ursprünglichen, von allem Philosophiren unabhängigen, und die Richtigkeit alles Philosophirens begründenden Bestimmtheit, kann der Begriff der Vorstellung allein aus dem Bewusstsein geschöpft werden, einer Thatsache, die als solche al-

allein das Fundament der Elementarphilosophie, das sich ohne Zirkel auf keinen philosophisch erweislichen Satz stützen kann, begründen muss. Durch keinen Vernunftschluss, sondern durch blosses Nachdenken über die Thatsache des Bewusstseins, d. h. durch Vergleichung desjenigen, was im Bewusstsein vorgeht, wissen wir: Dass die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subject vom Object unterschieden, und auf beide bezogen werde.

§. 190.

Der Begriff von Vorstellung, in wie fern er diesem Satze zum Grunde liegt, ist unmittelbar aus dem Bewusstsein geschöpft, und in so fern vollkommen einfach und keiner Zergliederung fähig. Seine Quelle ist eine Thatsache, die als solche keine Erklärung zuläst, durch sich selbst einleuchtet, und eben in dieser Eigenschaft geschickt ist, das letzte angebliche Fundament alles Erklärens abzugeben. In dieser Rücksicht ist keine Definition von der Vorstellung möglich, und der Satz des Bewusstseins ist so wenig eine Definition, dass er vielmehr nur dadurch sich zum ersten Grundsatz *aller* Philosophie qualificirt, weil er einen Begriff, von dem keine Definition möglich ist, aufstellt, und die höchste aller möglichen Definitionen nicht selbst ist, sondern sie erst möglich macht.

§. 191.

Der Begriff von Vorstellung, in wie fern er nicht blos dem Satze des Bewusstseins als ein einfacher Begriff zum Grunde liegt, sondern auch durch das, was dieser Satz ausdrückt, nehmlich durch die Thatsachen des Bewusstseins, bestimmt ist, macht, wenn er durch Worte ausgedrückt wird,

wird, die Definition der Vorstellung aus, und ist der wissenschaftliche Begriff von derselben, dessen Inhalt die Theorie des Vorstellungsvermögens zu erschöpfen hat. Der ursprüngliche, unerklärbare, einfache, dem Bewusstsein selbst zum Grunde liegende Begriff der Vorstellung, geht dem Bewusstsein vorher. Der ursprüngliche, zusammengesetzte, erklärbare Begriff hingegen erfolgt aus dem Bewusstsein, und wird durch die Thatsachen, die dasselbe ausmachen, nehmlich das Unterscheiden der an sich unerklärbaren Vorstellung *von*, — und das Beziehen derselben *auf* Object und Subject, — und durch den Satz, der diese Thatsachen ausdrückt, bestimmt. Der eine läſst sich durch das Wort Vorstellung, von dem keine Erklärung möglich ist, der andre hingegen durch Erklärung des Wortes Vorstellung ausdrücken; der eine hängt von der unbegreiflichen Möglichkeit, der andre von der erkannten Wirklichkeit des Bewusstseins ab; der eine wird vom Satze des Bewusstseins vorausgesetzt, der andre setzt den Satz des Bewusstseins voraus.

§. 192.

Die Wissenschaft des Vorstellungsvermögen muſs daher vom Begriffe der blosen Vorstellung ausgehen, dessen wesentliche Merkmale sie völlig erschöpfen muſs, wenn durch sie der Verwechslung der a priori bestimmten Prädicate bloser Vorstellungen, mit den aus der Erfahrung geschöpften Prädicaten erkennbarer Objecte abgeholfen werden, und wenn sie selbst ihren Namen verdienen soll.

§. 193.

Wenn gleich aus dem Begriffe der Vorstellung überhaupt, als dem Gattungsbegriffe, die Begriffe

 von

von der sinnlichen Vorstellung, von dem Begriffe (als der Vorstellung des Verstandes) und der Idee (als der Vorstellung der Vernunft) nicht in Rücksicht ihrer Eigenthümlichkeiten abgeleitet werden können; so läfst sich doch ihr gemeinschaftlicher Charakter, durch den sie blofse Vorstellungen sind, und der keineswegs von ihren Eigenthümlichkeiten abhängt, nur aus dem Begriffe der Vorstellung überhaupt erkennen, und allein aus der Quelle schöpfen, aus welcher dieser Begriff ursprünglich erhalten wird.

Durch die sinnliche Vorstellung, den Begriff und die Idee ist nicht darum kein Ding an sich erkennbar, weil die sinnliche Vorstellung, der Begriff und die Idee ihrer Eigenthümlichkeiten wegen zur Erkenntnifs des Dinges an sich untauglich sind, sondern weil durch keine Vorstellung, in wie fern sie eine Vorstellung überhaupt ist, ein Ding an sich erkennbar ist.

§. 194.

An dem Fundamente der Elementarphilosophie unterscheiden wir das Materiale und Formale. Das *eine* ist das Bewufstsein als Thatsache; das *andre* sind die Sätze des Bewufstseins, und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und durch sie durchgängig bestimmten Definitionen. Aus dem einen wird der Inhalt der Elementarphilosophie, oder die einfachsten Merkmale, die den ursprünglichen Stoff der Wissenschaften des Vorstellungs- Erkenntnifs- und Begehrungsvermögens ausmachen, geschöpft; durch das andre wird die wissenschaftliche Form der Elementarphilosophie, die durchgängige Verknüpfung ihres Stoffes, die Einheit des Mannigfaltigen, das ihren Inhalt ausmacht, unter einem Princip (das systematische derselben),

ben), bestimmt. So wie Materie und Form, bei aller ihrer Verschiedenheit, gleichwohl überhaupt unzertrennlich sind; so sind sie es auch beim Fundamente der Elementarphilosophie. Die Thatsache des Bewußtseins, war von jeher vorhanden, und mit ihr die Materie für das künftige Fundament der Elementarphilosophie. Aber nur der Satz des Bewußtseins konnte diese unbenutzte Materie zur Materie des wirklichen Fundaments erheben.

§. 195.

Das Kriterium des Fundamentes der Elementarphilosophie in Rücksicht auf seine Materie ist die unmittelbare, von aller Philosophie unabhängige, durch bloße Reflexion mögliche, Evidenz seines Innhalts; die Ohnmöglichkeit, die Begriffe, welche denselben ursprünglich darstellen, weiter zu zergliedern; die factische Natur der Merkmale, aus denen er besteht.

§. 196.

Das Kriterium dieses Fundaments in Rücksicht auf seine Form ist das strengsystematische desselben, das durchgängige Bestimmtsein seiner Lehr- und Folgesätze aus Grundsätzen, und die Unterordnung aller seiner Grundsätze unter einen Einzigen und Ersten.

§. 197

Das Kriterium der Vereinigung der Materie mit der Form in einem und demselben Fundamente ist das durch sich selbst Bestimmtsein des ersten Grundsatzes, wodurch derselbe den Rang des absolut ersten unter allen möglichen, und wodurch das Fundament, das er ausdrückt, die Eigenschaft des Letzten erhöht.

Diese Begründung und weitere Entwickelung des Fundaments der Elementarphilosophie ist theils deswegen nöthig, um der Philosophie strengsystematische Einheit durch Aufführung und Zurückführung aller ihrer Theile auf ein letztes Princip zu geben, theils das Bewustsein als Thatsache sowohl, als den Satz des Bewustseins, als Basis aller theoretischen und practischen Philosophie gegen einige scharfsinnige, neuere Einwürfe zu vertheidigen.

§. 198.

Der aufgestellte Satz des Bewustseins veranlaſst die Entwickelung des Begriffs der Vorstellung überhaupt, und der im Bewustsein enthaltenen Thatsachen.

§. 199.

Der ursprüngliche Begriff der Vorstellung.

Die Vorstellung ist dasjenige, was im Bewustsein durch das Subject vom Object und Subject unterschieden, und auf beide bezogen wird.

§. 200.

Der ursprüngliche Begriff des Objects.

Das Object ist dasjenige, was im Bewustsein durch das Subject vom Subject und der Vorstellung unterschieden, und worauf die vom Subjecte unterschiedne Vorstellung bezogen wird.

§. 201.

Das Object heiſst Ding, Gegenstand, in wie fern eine Vostellung darauf bezogen werden kann. Das Object heiſst ein Vorgestelltes, in wie fern die von ihm und dem Subjecte unterschiedne Vorstellung auf dasselbe bezogen ist. Das Object heiſst ein

ein Ding an fich, in wie fern die Vorftellung, die fich auf daffelbe beziehen läfst, von demfelben unterfchieden wird.

Daher das Object zwar zugleich, aber in ganz entgegengefetzten Rückfichten ein Vorgeftelltes und ein Ding an fich heifsen kann.

§. 202.

Der urfprüngliche Begriff des Subjects.

Das Subject ift dasjenige, was im Bewufstfein durch fich felbft von der Vorftellung und dem Objecte unterfchieden, und worauf die vom Objecte unterfchiedne Vorftellung bezogen wird. Das Subject überhaupt heifst das, was im Bewufstfein vom Object und der Vorftellung unterfchieden, und worauf die vom Objecte unterfchiedne Vorftellnng bezogen wird. Das Subject heifst das Vorftellende, in wie fern die vom Objecte unterfchiedne Vorftellung auf daffelbe bezogen wird. Das Subject heifst Subject an fich, in wie fern die auf daffelbe bezogne Vorftellung von demfelben unterfchieden wird.

Daher das Subject zwar zugleich, aber in ganz entgegengefetzten Rückfichten das Subject an fich und das Vorftellende heifst.

§. 203.

Der urfprüngliche Begriff der blofsen Vorftellung.

Die blofse Vorftellung ift dasjenige, was fich im Bewufstfein auf Object und Subject beziehen läfst, und von beiden unterfchieden wird.

§. 204.

Dasjenige was im Bewufstfein auf Object und Subject bezogen wird, mufs (zwar nicht der Zeit, aber

 doch

doch seiner Natur nach) vor den Handlungen des Bezogenwerdens da sein; in wie fern nichts bezogen werden kann, wenn nichts vorhanden ist, was sich beziehen läſst. Im Bewuſstsein geht also in so fern die bloſse Vorstellung dem Objecte und Subjecte vorher, als sie den Grund der Möglichkeit des Subjects und Objects, in wie fern dieselben im Bewuſstsein vorkommen können, enthält. Beide kommen im Bewuſstsein nur durch die Vorstellung, nur dadurch vor, daſs die Vorstellung auf sie bezogen wird; dieſs ist aber nur dadurch möglich, daſs die bloſse Vorstellung, d. h. dasjenige vorhanden ist, was sich auf beide beziehen läſst.

§. 205.

Die bloſse Vorstellung ist daher dasjenige, was *unmittelbar* im Bewuſstsein vorkommt, während Subject und Object, als das Vorstellende und Vorgestellte nur mittelbar im Bewuſstsein vorkommen, in wie fern die auf sie bezogne Vorstellung von ihnen unterschieden wird. Die bloſse Vorstellung läſst sich zwar nicht ohne Object und Subject denken, weil sie nur als etwas, das sich auf Object und Subject beziehen läſst, denkbar ist; aber sie läſst sich auch nur als etwas von beiden Unterschiedenes denken, und als etwas, welches, seiner Natur nach, dem Object und Subject im Bewuſstsein vorhergeht, beide zu Bestandtheilen des Bewuſstseins erhebt, und das Prädicat ausmacht, unter dem beide im Bewuſstsein gedacht werden müssen.

§. 206.

Der ursprüngliche Begriff des Vorstellungsvermögens.

Das Vorstellungsvermögen ist dasjenige, wodurch die bloſse Vorstellung, d. h. das, was sich im

im Bewuſstsein auf Object und Subject beziehen läſst, aber von beiden unterſchieden wird, möglich iſt, und was in der Urſache der Vorſtellung d. h. in demjenigen, welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorſtellung enthält, vor aller Vorſtellung vorhanden ſein muſs.

Wenn man dasjenige, welches den Grund der Wirklichkeit der bloſsen Vorſtellung enthält, die vorſtellende Kraft nennt: ſo iſt das Vorſtellungsvermögen das Vermögen dieſer Kraft, oder dasjenige, wodurch ſich die Kraft in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, äuſsert, und was folglich vor dieſer Wirkung als Bedingung derſelben in der Kraft beſtimmt vorhanden ſein müſste.

§. 207.

Die ſinnliche Vorſtellung (die, in wie fern ſie ſich unmittelbar aufs Subject beziehen läſst, Empfindung — in wie fern ſie ſich aber unmittelbar aufs Object beziehen läſst, Anſchauung heiſst), der Begriff, die Idee führen den gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung, und dieſer bezeichnet, unter dem Prädicat der Vorſtellung überhaupt dasjenige, was jenen unter ſich gemein iſt.

§. 208.

Nicht alles, was im Vorſtellenden vorgeht, nicht einmal alles, was zum Bewuſsſein deſſelben gelangt, kann Vorſtellung heiſsen, ſondern nur dasjenige, was ſich auf Object ſowohl als Subject beziehen läſst, und von beiden unterſchieden wird. Alſo nicht jedes Leiden, nicht jedes Wirken, nicht jede Veränderung des Gemüths, nicht das, was als Anſtalt der Vorſtellung vorhergeht, oder als Mittel, oder Folge dieſelbe begleitet.

Daſs man jede Veränderung des Gemüthes Vorſtellung nannte, beweiſst, wie ſehr der Begriff der Vorſtellung verkannt wurde.

§. 209.

§. 209.

So wie die ſinnliche Vorſtellung (Empfindung, Anſchauung), der Begriff und die Idee gemeinſchaftlich den Namen Vorſtellung führen, und dieſer Ausdruck unter dem Prädicat der Vorſtellung überhaupt dasjenige, was jenen unter ſich gemein iſt, bezeichnet (§. 207.): ſo heiſsen Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunſt, als die *Vermögen* der ſinnlichen Vorſtellung, des Begriffes und der Idee, das Vorſtellungsvermögen, und das, was ihnen unter ſich gemeinſchaftlich iſt, das *Vorſtellungsvermögen überhaupt.*

Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammengenommen machen den Umfang, nicht den Inhalt des Begriffs vom Vorſtellungsvermögen aus. Sie müſſen nothwendig gedacht werden, wenn dasjenige gedacht werden ſoll, was unter dem Begriffe des Vorſtellungsvermögens überhaupt enthalten iſt; ſie müſſen aber eben ſo nothwendig ausgeſchloſſen werden, wenn nur dasjenige gedacht werden ſoll, was in dem Begriffe des Vorſtellungsvermögens überhaupt enthalten iſt.

Wiſſenſchaft des Vorſtellungsvermögens überhaupt.

§. 210.

In wie fern in der Philoſophie die Kenntniſs des Beſondern nur durch die Kenntniſs des Allgemeinen, in Rückſicht auf den wiſſenſchaftlichen Charakter, d. h. in Rückſicht auf die Nothwendigkeit und apodictiſche Gewiſsheit, beſtimmt wird; in ſo fern iſt keine philoſophiſch- wiſſenſchaftliche Erkenntniſs des ſinnlichen, verſtändigen und vernünftigen Vorſtellungsver-

vermögens; ohne genau bestimmte Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, möglich.

Alles was am Vorstellungsvermögen überhaupt gefunden wird, gilt auch von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft; nicht aber umgekehrt.

§. 211.

Das blosse Vorstellungsvermögen überhaupt, kann zwar nicht ausserhalb der vorstellenden Kraft, und ausserhalb der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft vorhanden sein; aber der Begriff desselben läfst sich, nicht aus der Kraft, sondern nur aus der Wirkung derselben, nehmlich der blossen Vorstellung ableiten, und zwar nur aus dem Begriffe derselben, in wie fern er durch den Satz des Bewusstseins bestimmt wird.

§. 212.

Die wirkende Ursache, der Grund der Wirklichkeit der blossen Vorstellung, heifst die vorstellende Kraft; sie bestehe oder entstehe nun auch woraus sie wolle. Diese vorstellende Kraft ist von der blossen Vorstellung, wie jeder Grund von seiner Folge, wie jede Ursache von ihrer Wirkung, verschieden. Ihre Substanz, oder die Substanzen, woraus sie besteht, ist oder sind daher keinesweges in der blossen Vorstellung enthalten, welche das einzige ist, wodurch sie sich im Bewusstsein äussert. Was also von dieser Kraft in der blossen Vorstellung, (ihrer Wirkung,) vorkommen kann, kann nichts anders als ihre Handlungsweise, die Form ihres Vermögens, sein. Da sie sich aber nur durch ihre Wirkung und nicht vor derselben äussern kann; so läfst sich auch ihre Handlungsweise, d. h. die Form ihres Vermögens, nur aus dieser Wirkung, der blossen Vorstellung, erkennen.

Das

Das Vorstellungsvermögen muſs alſo nothwendig verkannt werden, wenn man den Begriff deſſelben aus der vorſtellenden Kraft und nicht aus der bloſsen Vorſtellung ableitet, und dieſe Kraft (mit den Materialiſten) entweder in der Reizbarkeit gewiſſer Organiſationen, oder (mit den Spiritualiſten) in einer unkörperlichen Subſtanz aufſucht, bevor man aus dem Begriffe der bloſsen Vorſtellung den Begriff des Vorſtellungsvermögens entwickelt hat.

§. 213.

Die Merkmale des Vorſtellungsvermögens können nur aus den Merkmalen der bloſsen Vorſtellung, als einer ſolchen, und folglich durchaus nicht von dem Subjecte oder dem Objecte an ſich abgeleitet werden. Um alſo den Begriff des bloſsen Vorſtellungsvermögens, oder die innern Merkmale deſſelben, zu erhalten, muſs der durch den Satz des Bewuſstſeins beſtimmte Begriff der bloſsen Vorſtellung (§. 203.) vollſtändig entwickelt werden.

§. 214.

Die bloſse Vorſtellung muſs aus zwei verſchiednen Beſtandtheilen beſtehen, die durch ihre Vereinigung und ihren Unterſchied die Natur, oder das Weſen einer bloſsen Vorſtellung ausmachen. Denn da ſie dasjenige iſt, was ſich im Bewuſstſein auf Object und Subject beziehen läſst, aber von beiden unterſchieden iſt; und Object und Subject ſelbſt im Bewuſstſein weſentlich unterſchieden ſind; ſo muſs auch dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich aufs Object bezieht, von dem unterſchieden werden, wodurch ſie ſich aufs Subject bezieht. Beide Beziehungen müſſen in der Vorſtellung ſelbſt als weſentlich verſchiedne Beſtandtheile gedacht werden, die durch ihre Vereinigung das Gemeinſame ausmachen, was ſich

ſich auf Object und Subject beziehen läſst, durch ihren Unterſchied aber den Grund der doppelten Beziehung einer und ebenderſelben Vorſtellung enthalten.

§. 215.

Um dieſen Beweis richtig zu faſſen, muſs vorzüglich darauf geſehen werden, daſs Object und Subject im Bewuſtſein, nicht nur von der bloſsen Vorſtellung, ſondern auch von einander ſelbſt unterſchieden werden. Es muſs alſo im Bewuſtſein die demſelben weſentliche Unterſcheidung zwiſchen Object und Subject auch durch die bloſse Vorſtellung, und zwar durch einen, in derſelben vorhandnen doppelten, Grund der Möglichkeit ihrer doppelten Beziehung beſtimmt ſein.

§. 216.

Dasjenige, was ſich in der bloſsen Vorſtellung, und wodurch ſich die bloſse Vorſtellung aufs Object bezieht, heiſst der Stoff der Vorſtellung.

§. 217.

Der Stoff, oder dasjenige was in der Vorſtellung dem, von der Vorſtellung verſchiednen, Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt (den er repräſentirt) beſtimmt; aber er muſs auch in der Vorſtellung gewiſſe Modificationen annehmen, durch die er aufhört bloſser Stoff einer Vorſtellung zu ſein, und wirkliche Vorſtellung und in ſo fern Eigenthum des Vorſtellenden wird; Modificationen, die er durch das Vorſtellungsvermögen erhält, und die keinesweges auf den Gegenſtand, der von der bloſsen Vorſtellung verſchieden iſt, und dem ſie nicht angehören, übergetragen werden dürfen.

Wer

Wer sich den Unterschied zwischen Stoff und Gegenstand einer Vorstellung recht anschaulich machen will, denke sich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm ohnmöglich macht, die Gattung, Art, eigentliche Grösse und nähere Beschaffenheit desselben gewahr zu werden. Er nähere sich dann allmählig dem Baume, so wird seine Vorstellung in eben dem Verhältnisse mehrern Stoff erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich verändern und zunehmen, während der Gegenstand immer derselbe bleibt. Der Stoff ist also derjenige Bestandtheil der Vorstellung, durch den die Sprache etwas im Bewustsein vorkommendes bezeichnet, wodurch ein anderes, ausser dem Bewustsein, vertreten und demselben vorgehalten wird.

§. 218.

Keine Vorstellung kann ohne Stoff sein; und die leere Vorstellung ist nicht die Vorstellung ohne Stoff, sondern die Vorstellung, deren Gegenstand nichts ausser der Einbildungskraft wirkliches ist. Eine Vorstellung hat aber Realität (ist nicht leer), wenn ihrem Gegenstande das Prädicat der Wirklichkeit zukommt (welches nicht in der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, sondern in der Theorie des Erkenntnisvermögens untersucht werden kann).

§. 219.

Es steht also folgender Grundsatz fest: Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. 220.

Dasjenige, was sich in der Vorstellung und wodurch sich die Vorstellung auf das Subject bezieht,

zieht, heiſst die Form der Vorſtellung. Es iſt das, wodurch die Vorſtellung dem Gemüth angehört; und kann nichts anders ſein, als dasjenige, wodurch der ſonſt bloſse Stoff einer Vorſtellung, wirkliche Vorſtellung iſt; d. h. die Form der Vorſtellung, welche der Stoff nur im Gemüthe, und nur durch das Vorſtellungsvermögen erhalten konnte. — Nur aus der Verbindung des Stoffs, der von dem Objecte entlehnt wird, und der Form, die dem Gemüthe als Vorſtellenden zukommt, entſteht eine Vorſtellung.

Dasjenige an der Bildſäule, durch welches die Materie derſelben nicht mehr bloſse Materie, ſondern Bildſäule iſt, heiſst die Form der Bildſäule; und ſo iſt das, was zum Stoff hinzukommen muſs, wenn aus ihm Vorſtellung werden ſoll, die Form der Vorſtellung, und der Theil derſelben, der dem Vorſtellenden angehört. So kann z. B. jeder Gegenſtand der äuſſern Erfahrung (der Sinnenwelt) an der Form der bloſsen Vorſtellung keinen Antheil haben; denn alles, was von dieſen Gegenſtänden zu den Vorſtellungen derſelben geliefert wird, gehört zum bloſsen Stoffe dieſer Vorſtellungen.

§. 221.

Das Object heiſst das Vorgeſtellte, in wie fern die Vorſtellung d. h. nicht der Stoff allein, ſondern der Stoff unter der Form der Vorſtellung auf daſſelbe bezogen wird.

Ein Object wird dadurch vorgeſtellt, daſs eine Vorſtellung darauf bezogen wird. Die Vorſtellung, d. h. nicht der bloſse Stoff, ſondern der Stoff, der die Form der Vorſtellung von dem Vorſtellenden erhalten hat, der Stoff unter einer Form, die er dem Subjecte, nicht dem Objecte verdankt — auf das Object bezogen, macht daſſelbe zum Vorgeſtellten.

§. 222.

Das Object heiſst ein **Ding an ſich**, in wie fern es von der Form der Vorſtellung unabhängig, folglich als dasjenige gedacht wird, dem der **bloſse Stoff ohne die Form der Vorſtellung** angehört.

Das **Ding an ſich** iſt alſo ein ſolches, deſſen Form von der Form der Vorſtellung verſchieden iſt. Die **Dinge an ſich** können ſo wenig geleugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt, in wie fern dieſelben **nicht** vorſtellbar, ſondern blos denkbar ſind. Sie ſind dasjenige Etwas, welches **dem bloſsen Stoffe** einer Vorſtellung **auſſer der Vorſtellung** zum Grunde liegen muſs, von dem aber, weil ſein Repräſentant, der Stoff, die Form der Vorſtellung annehmen muſs, nichts, was ihm von dieſer Form unabhängig zukommt, vorſtellbar iſt, als die Negation der Form der Vorſtellung d. h. dem kein anderes Prädicat beigelegt werden kann, als daſs es keine Vorſtellung iſt.

§. 223.

Es ſteht alſo der Grundſatz feſt: **Dasjenige, was ſich nicht unter** ***der Form der Vorſtellung*** **voſtellen läſst, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar.** Da nun das Ding an ſich nicht unter der Form der Vorſtellung vorſtellbar iſt, ſo iſt auch kein Gegenſtand als Ding an ſich vorſtellbar.

Ein Gegenſtand iſt a) **Ding an ſich**; in wie fern der bloſse Stoff: — er iſt b) ein **Vorgeſtelltes**; in wie fern die Vorſtellung (der Stoff unter der Form der Vorſtellung) auf ihn bezogen wird.

§. 224.

Das Ding an ſich und ſeine, von der Form der Vorſtellung verſchiednen, Beſchaffenheiten, ſind nicht nur nichts ohnmögliches; ſondern ſogar etwas zur bloſsen Vorſtellung **unentbehrliches**, weil keine

bloſse

blosse Vorstellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas ausser der Vorstellung, das nicht die Form der Vorstellung hat, d. h. ohne das Ding an sich, denkbar ist. In dieser Eigenschaft ist aber das Ding an sich selbst keinesweges als eine Sache, sondern nur als Begriff von einem Etwas, das nicht vorstellbar ist, vorstellbar, und die Vorstellung davon ist nicht Vorstellung des wirklichen Dinges, wie es an sich ist, sondern Vorstellung eines von allen seinen Prädicaten entblössten Subjects.

§. 225.

In wie fern man unter der Natur oder dem Wesen der Dinge dasjenige versteht, was die Dinge an sich, und folglich unabhängig von unsern Vorstellungen sind: in so fern ist das Wesen oder die Natur der Dinge unbegreiflich, weil Dinge an sich nicht vorstellbar sind.

§. 226.

In der blossen Vorstellung ist der Stoff dem Subjecte gegeben, und die Form von demselben hervorgebracht. Denn die Vorstellung ist nur dadurch im Bewusstsein möglich, dass in demselben ein Stoff unter der Form der Vorstellung, d. h. dass zwei verschiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem Subjecte, das andre dem Objecte; die beide als vereinigt gedacht werden, angehört. Die Vorstellung kann daher, in Hinsicht auf diese zwei wesentlich verschiedenen Bestandtheile, keinesweges auf eben dieselbe Art entstanden sein, und diese Bestandtheile können ohnmöglich einerlei Ursprung haben. Nur die blosse Form, d. h. dasjenige, wodurch sich die Vorstellung auf das Subject bezieht, (oder das was in ihr dem Subjecte zugehört,) kann durch das

Vermögen des Subjects entstanden sein; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Object bezieht, (oder was an ihr dem Objecte eigenthümlich ist,) kann nicht durch das Vermögen des Subjects entstanden, sondern muss demselben gegeben sein. Wäre an der Vorstellung nicht nur die Form, sondern auch der Stoff durch das Gemüth hervorgebracht; so würde alles Bewußtsein, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjecte und Objecte, ohnmöglich sein, die sich nur dadurch denken läſst, daſs in der bloſsen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüths entstanden ist, sondern bei derselben vorausgesetzt wird und dem Objecte eigen ist.

§. 227.

Jede endliche Vorstellung, jede Vorstellung die in und mit dem Bewuſstsein entsteht, muss erzeugt werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweierlei: etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kommt, hervorgebracht wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als gegeben vorhanden sein muſs. Dieses ist der Stoff, jenes ist die Form des Erzeugten. Das Gemüth müſste seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben hervorzubringen hätte; es würde ihm aber nicht blos der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die Vorstellung selbst gegeben werden müssen, wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigenthümliches Geschäft wäre.

§. 228.

Da wir an der Vorstellung Stoff und Form unterscheiden, und beide auf das Gemüth, nur in ganz ver-

schiedner Hinsicht, beziehen, so folgt, dass das Vorstellungsvermögen aus zwei wesentlich verschiednen und wesentlich vereinigten Theilen bestehe, 1) aus Receptivität (Empfänglichkeit), worunter das Vermögen den Stoff zu einer Vorstellung zu empfangen, 2) aus Spontaneität, worunter das Vermögen an dem Stoff die Form hervorzubringen, verstanden wird.

Beim blossen Gegebenwerden des Stoffes verhält sich das vorstellende Subject leidend. Unter der Receptivität, als einem Theile des Vorstellungsvermögens, muss also ein blos sich leidend verhaltendes Vermögen, blosse Empfänglichkeit, gedacht werden. Zum Hervorbringen aber gehört Thätigkeit; beim Hervorbringen der Form an dem Stoffe verhält sich also das vorstellende Subject thätig, und zwar selbstthätig, in wie fern es sich nicht als Werkzeug eines andern, sondern als das hervorbringende Subject selbst verhält.

§. 229.

Receptivität und Spontaneität vereinigt heissen die vorstellende Kraft, in wie fern beide in der Natur des Subjects bestimmt sind, welches nur durch sie das Vorstellende heissen kann. Der Ausdruck: vorstellende Kraft, bezeichnet aber keineswegs die Substanz des vorstellenden Subjects, noch auch den völlig zureichenden Grund der Wirklichkeit der Vorstellung; sondern nur den Antheil, der dem vorstellenden Subjecte an einer wirklichen Vorstellung zukommt, und der durch die wirkliche Receptivität und Spontaneität desselben bestimmt wird.

§. 230.

Da die Form der Vorstellung nur an dem gegebnen Stoffe hervorgebracht werden kann; der Stoff aber sich nur in so fern geben lässt, in wie fern das vorstel-

lende Gemüth Empfänglichkeit für denselben hat; so hängt die Form, welche der Stoff im Gemüthe erhält, eben sowohl von der Receptivität, als von der Spontaneität ab; und die letztere kann bei der Hervorbringung der Form nur der Beschaffenheit der erstern gemäss wirken.

§. 231.

In wie fern die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjecte an sich gegründet sind, in so fern sind sie schlechterdings nicht vorstellbar. Denn das Gemüth, in wie fern es das Subject alles Vorstellens ist, kann nie das Vorgestellte sein; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Dies ist der Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche, die Natur der Seele, in wie fern unter derselben nicht das blosse Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen. Der Begriff des Vorstellungsvermögens kann daher nicht aus der vorstellenden Substanz, sondern allein aus der blossen Vorstellung abgeleitet werden.

§. 232.

Wenn das Object von dem Subjecte in der Vorstellung unterschieden, und also diese Unterscheidung im Bewusstsein möglich sein soll; so muss der Stoff der Vorstellung ein Mannigfaltiges, und die Form der Vorstellung Einheit des Mannigfaltigen sein.

Nur durch den Stoff bezieht sich die Vorstellung auf das im Bewusstsein durch sie zu Unterscheidende (den Gegenstand), und nur durch die Form auf das im Bewusstsein durch sie Unterscheidende (das Subject). Die Beschaffenheit, welche dem Stoffe in der Vorstellung als Stoff derselben zukommt, muss also den Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Objects vom Subject enthalten. Der Grund der Möglich-

lichkeit einer Unterſcheidung kann aber nur in der Mannigfaltigkeit liegen; dem Stoffe der Vorſtellung muſs, als einem ſolchen, Mannigfaltigkeit zukommen. In wie fern aber der Stoff von der Form; das Hervorgebrachte vom Gegebenen; das, was ſich aufs Subject, von dem was ſich aufs Object bezieht, weſentlich verſchieden ſein muſs; das von dem Mannigfaltigen überhaupt verſchiedne aber nichts als Einheit ſein kann; in ſo fern muſs die Form der Vorſtellung Einheit des Mannigfaltigen ſein. Durch die hervorgebrachte Einheit bezieht ſich alſo die Vorſtellung auf das Subject, (auf das, was im Bewuſtſein ſich als das Unterſcheidende, und in ſo fern blos thätige verhält;) durch das gegebne Mannigfaltige bezieht ſich aber die Vorſtellung auf das Object (auf das, was im Bewuſtſein ſich als das vom Subjecte Unterſchiedene, woran ſich die Thätigkeit äuſsert, und dem der Stoff der Thätigkeit angehört, verhält).

§. 233.

Die Receptivität beſteht daher in dem Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen, und die urſprüngliche Einrichtung dieſes leidenden Vermögens (der Receptivität) in wie fern daſſelbe nur für ein Mannigfaltiges empfänglich iſt, heiſst die Form der Receptivität. Wo ein Vorſtellungsvermögen iſt, da muſs auch das Vermögen, einen Stoff unter der Form der Mannigfaltigkeit zu empfangen, da ſein.

§. 234.

Die Spontaneität beſteht in dem Vermögen, an dem gegebenen Mannigfaltigen Einheit (Syntheſis) hervorzubringen, oder daſſelbe zu verbinden. Die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte, und im Verbinden beſtehende Handlungsweiſe heiſst die Form der Spontaneität.

§. 235.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität ſind in dem vorſtellenden Subjecte in und mit dem Vor-

stellungsvermögen, dessen Natur sie ausmachen, gegegeben und folglich vor aller Vorstellung vorhanden. Diese Formen sind also vom Vorstellungsvermögen unzertrennlich; und daher im vorstellenden Subjecte mit dem Vorstellungsvermögen und durch dasselbe vorhanden. Das Subject des Bewusstseins muss Receptivität und Spontaneität haben, bevor es eine wirkliche Vorstellung hat.

Wir kennen die Seele nur als das vorstellende Subject, d. h. als ein Subject, welches Receptivität und Spontaneität hat, und dieselbe durch Vorstellungen äussert.

§. 236.

Seine Receptivität und Spontaneität und die Form derselben, die zu allen seinen Handlungen vorausgesetzt wird, ist von diesen Handlungen unabhängig; sie kann von ihm nicht hevorgebracht, sie muss ihm gegeben sein. Gegeben aber heissen die Formen der Receptivität und Spontaneität nur in so fern, in wie fern sie im Gemüthe vorhanden sind, ohne durch dasselbe hervorgebracht zu sein. Jene Formen sind daher das a priori im Gemüthe gegebne; der Stoff aber zur Vorstellung, der von dem Objecte dem Gemüthe zugeführt wird, ist das a posteriori gegebne.

§. 237.

Diejenige Veränderung, welche in dem Subjecte dadurch vorgeht, dass der Receptivität desselben ein Stoff gegeben wird, heisst afficirt werden, und die Handlung, wodurch der Stoff gegeben wird — afficiren.

§. 238.

Der Stoff zur Vorstellung heisst objectiv, in wie fern er durch das Object, dem er in der Vorstellung entspricht, bestimmt ist; alle Vorstellungen, die einen ob-

objectiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori, oder empirische Vorstellungen.

§. 239.

Eine Vorstellung aber, zu welcher der Stoff vor aller Vorstellung in der ursprünglichen (subjectiven) Einrichtung des Vorstellungsvermögens bestimmt ist, heisst Vorstellung a priori oder reine Vorstellung.

§. 240.

Diese Vorstellungen a priori sind, in wie fern durch sie nothwendige und allgemeine Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine, und in dieser Rücksicht von aller Erfahrung unabhängige, Vorstellungen.

§. 241.

Die Form der Vorstellung überhaupt (§. 220.), die durch die Formen der Receptivität und Spontaneität (§. 228. 230.) bestimmt wird, enthält das Merkmal a priori für alle Gegenstände, in wie fern sie vorstellbar sind; ein Merkmal, das in so fern ein nothwendiges und allgemeines Merkmal alles Vorstellbaren ist.

§. 242.

Ein Gegenstand wird vorstellbar, in wie fern sich eine Vorstellung auf ihn beziehen läfst. Auf jeden Gegenstand mufs daher auch die Form der Vorstellung überhaupt (die mit der Vorstellung unzertrennlich verbunden ist) bezogen werden; sie (die Form) mufs auf ihn (den Gegenstand) als einen Vorgestellten übergetragen werden, und sein Merkmal, in wie fern er ein Vorgestelltes ist, ausmachen. Dieses Merkmal kommt dem Vorgestellten nothwendig zu, weil es nur durch dasselbe ein Vorgestelltes ist; — allgemein,

 weil

weil sich ohne dasselbe kein Vorgestelltes **denken** läfst. Daher ist **Einheit des Mannigfaltigen** (§. 232.) ein nothwendiges und allgemeines Merkmal alles desjenigen, was wirklich vorgestellt wird, und sich vorstellen läfst.

§. 243.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem, von der Vorstellung verschiedenen, Gegenstande entspricht, so mufs die Vorstellung, die einen objectiven, einen von aussen her gegebnen Stoff hat, (§. 238.) sich auch auf einen **ausser dem Gemüthe** befindlichen Gegenstand beziehen. In wie fern nun der objective Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in so fern ist aus dem Dasein einer Vorstellung überhaupt, das **Dasein der** *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Dasein eines Vorstellungsvermögens, und das Dasein eines von jenen Dingen verschiednen Subjects, dem das blofse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser **Ich** nennen.

§. 244.

Dadurch aber, dafs das **Dasein** der Dinge ausser uns behauptet wird, wird keinesweges etwas über die Natur und das Wesen der Dinge **an sich** (§. 224. 225) festgesetzt. Die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit werden nur in so fern auf sie übergetragen, in wie fern der objective Stoff der Vorstellung, der nicht in dem Vorstellungsvermögen selbst enthalten, sondern von aussen gegeben wird, ihr Dasein vorauszusetzen nöthigt.

Es wird daher durch eine **Idee** (Vorstellung der Vernunft) eben so wenig als durch eine **sinnliche Vorstellung**, der Gegenstand als **Ding an sich** vor-

vorgestellt. Der Gegenstand, auf den eine sinnliche Vorstellung bezogen wird (die Erscheinung — Phänomenon) und der Gegenstand, der in der Idee vorgestellt wird (das Vernunftwesen — Noumenon) sind beide nur in so fern vorstellbar, in wie fern ihnen die *Formen* der Vorstellung beigelegt werden, die ihnen an sich nicht zukommen können. Auch die Vernunft vermag also nicht Dinge an sich vorzustellen, und das Noumenon ist, als ein Vorgestelltes, von dem Dinge an sich wesentlich verschieden. Wenn wir die Erscheinung von dem Dinge, das ihr zum Grunde liegt, unterscheiden; so haben wir von diesem Dinge keine Vorstellung als einem Dinge an sich, sondern (negativ) als einem durch keine sinnliche Vorstellung, sondern durch eine bloſse Idee vorgestellten, einem Noumenon; von dem wir nie wissen könnten, ob es nicht ein bloſses Product unserer Vernunft wäre, wenn nicht die Erscheinung, durch das, was an ihr gegeben ist, für die Wirklichkeit des auſser der Vorstellung befindlichen bürgte. Die Idee der Gottheit z. B., deren Realität, d. h. ihre Anwendbarkeit auf Etwas was nicht bloſse Idee ist, durch die practische Vernunft verbürgt wird, ist nicht Vorstellung der Gottheit als eines Dinges an sich, sondern als eines bloſsen Noumenons. Alle Merkmale, die der Gottheit als einem Vorgestellten, und so weit sie vorstellbar ist, zukommen, sind lediglich in der Form der Vernunft bestimmt, und können also nicht das, was die Gottheit an sich ist, sondern nur wie sie von uns gedacht werden muſs, oder was sie im Verhältniſse auf unser Vorstellungsvermögen ist, und wie wir sie uns bezeichnen müſsen, bedeuten.

§. 245.

In wie fern in der Vorstellung überhaupt ein Afficirtwerden der Receptivität vorkommen muſs (ein Eindruck von auſsen), das Afficirtwerden überhaupt aber (die Veränderung, bei der sich das Gemüth leidend verhält) Empfindung heiſst, in so fern heiſst

heiſst die Vorſtellung überhaupt **Empfindung** in weiterer Bedeutung des Wortes. (§. 207.)

In wie fern das Vermögen des Empfindens (afficirt zu werden), **Sinnlichkeit** in weiterer Bedeutung des Wortes heiſst, in ſo fern kommt **jedem** Vorſtellungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit zu; und die Sinnlichkeit (die ganz von der Organiſation iſolirt gedacht und blos dem Vorſtellungsvermögen, mithin dem Gemüthe und nicht dem Körper beigelegt werden muſs) in dieſem Verſtande erniedrigt den Menſchen ſo wenig zum Thiere herab, daſs ſie ihm vielmehr mit dem höchſten aller **erſchaffnen** Geiſter gemein ſein muſs.

§. 246.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, ihrem Stoffe nach, ein Mannigfaltiges enthalten muſs, und durch dieſes Mannigfaltige in ihr das Object dem Subjecte vorgeſtellt wird; in ſo fern heiſst ſie **Anſchauung** in weiterer Bedeutung.

§. 247.

In wie fern in der Vorſtellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muſs, die **Handlung des Gemüths** aber ein *Denken*, und ihre **Wirkung** *Gedanke* in weiterer Bedeutung heiſst; in ſo fern heiſst die Vorſtellung überhaupt **Gedanke** in weiterer Bedeutung. — Der Stoff jeder Vorſtellung wird **empfunden**, die Form **gedacht**.

§. 248.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, ihrer **Form** nach, ein Mannigfaltiges in ſich **begriffen** (**zur Einheit gebracht**) enthält; in ſo fern heiſst ſie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

§. 249.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, als **bloſse** Vorſtellung, von allem was Gegenſtand derſelben iſt, ver-

verſchieden; und **nicht** auſſer dem Vorſtellenden vorhanden iſt; in ſo fern heiſst die Vorſtellung überhaupt **Idee** in weiterer Bedeutung.

Das Wort **Idee** wird dann gebraucht, wenn man die bloſsen Vorſtellungen den Erſcheinungen (Objecten der Sinnenwelt) entgegen ſetzt, und damit etwas blos im Gemüthe befindliches bezeichnet. So ſagt man: dies iſt nur noch Idee; eine Idee realiſiren u. ſ. f.

Theorie des Bewuſtſeins.

§. 250.

Das **Bewuſtſein überhaupt** beſteht im Bezogenwerden der Vorſtellung durch das Subject auf Object und Subject, und iſt von der Vorſtellung überhaupt unzertrennlich.

Man iſt ſich **Etwas** bewuſst, in wie fern Etwas vorgeſtellt, d. h. eine Vorſtellung auf einen Gegenſtand bezogen; — man iſt **ſich** des Etwas bewuſst, in wie fern dem Subjecte vorgeſtellt, d. h. eine Vorſtellung aufs Subject bezogen wird. — Nur durch das Bezogenwerden wird wirklich vorgeſtellt, d. h. dem Subjecte ein **Object** vergegenwärtigt. Ohne Bewuſtſein überhaupt läſst ſich alſo keine Vorſtellung überhaupt als wirklich denken.

§. 251.

Die Behauptung der Wirklichkeit und Möglichkeit **bewuſtſeinloſer** Vorſtellungen hat ihren Grund, **theils** in dem unentwickelten und unrichtigen Begriffe von **Vorſtellung überhaupt**, indem man alles, was im Gemüthe vorgeht, jedes Afficirtwerden, jede Aeuſserung der Thätigkeit, jede Anſtalt zur Vorſtellung, Vorſtellung nannte; **theils** in dem unrichtigen Begriffe von einer die Vorſtellungen **hervorbringenden**

den Kraft, die als eine solche, ihrem Wesen nach, nie nichthervorbringend sein könnte, daher denn die Seele unaufhörlich, und folglich auch ohne Bewuſstsein, Vorſtellungen haben müſſe; theils endlich in dem unentwickelten Begriffe vom Bewuſstsein ſelbſt, in welchem man das Bewuſstsein überhaupt, und folglich auch das dunkle Bewuſstsein mit dem klaren verwechselte, und daher, wo kein klares Bewuſstsein ſtatt fand, das Bewuſstsein überhaupt, läugnete.

§. 252.

Das Vorſtellende heiſst, in Rückſicht aufs Bewuſstsein, das Subject; das Vorgeſtellte; das Object des Bewuſstseins. In wie fern jeder der drei weſentlichen Beſtandtheile des Bewuſstseins überhaupt, beſonders vorgeſtellt, und in ſo fern Object eines beſondern Bewuſstseins werden kann; in ſo fern giebt es nur drei mögliche Arten des Bewuſstseins.

§. 253.

1) Bewuſstsein der Vorſtellung, bei welchem (nicht die Vorſtellung überhaupt, ſondern) eine im Bewuſstsein wirkliche und beſondre Vorſtellung vorgeſtellt, d. h. Gegenſtand einer Vorſtellung, und in ſo fern Object eines beſondern Bewuſstseins wird, durch welches man ſich ſeiner Vorſtellung als einer Vorſtellung bewuſst wird.

§. 254.

2) Bewuſstsein des Vorſtellenden (Selbſtbewuſstsein) bei welchem das Subject des Bewuſstseins, in wie fern es das Vorſtellende iſt, zum Object einer beſondern Vorſtellung, und durch dieſelbe eines beſondern Bewuſstseins wird, durch welches man ſich ſeiner ſelbſt, ſeines Ichs bewuſt iſt.

§. 255.

§. 255.

3) Bewuſstsein des Vorgeſtellten, bei welchem ein Object des Bewuſstseins, das ein bloſses Object, und folglich weder Vorſtellung, noch das Subject iſt, zum Object einer beſondern Vorſtellung, und durch dieſelbe eines beſondern Bewuſstseins wird, durch welches man ſich des Objects, in wie fern es ein Vorgeſtelltes iſt, bewuſst iſt, wobei alſo das ſchon Vorgeſtellte, durch eine neue Vorſtellung als ein ſolches vorgeſtellt werden muſs.

§. 256.

Das Bewuſstsein überhaupt heiſst klar, in wie fern es Bewuſstsein der Vorſtellung iſt.

Bewuſstsein überhaupt findet ſtatt, ſobald man ſich etwas vorſtellt. Man kann ſich etwas bewuſst ſein, ohne daſs man ſich der Vorſtellung, durch welche man ſich etwas bewuſst iſt, insbeſondre, und als einer ſolchen, bewuſst iſt In dieſem Falle iſt Bewuſstsein, aber dunkles Bewuſstsein vorhanden; welches ſich nur dann aufklärt, wenn man ſich die Vorſtellung, durch welche etwas vorgeſtellt wurde, als Vorſtellung, vorſtellt, und ſich alſo des Vorſtellens bewuſst wird. Jedem klaren Bewuſstsein muſs alſo ein dunkles vorhergegangen ſein. Denn man muſs vorher vorgeſtellt haben, man muſs eine Vorſtellung beſitzen, bevor man ſich dieſelbe vorſtellen kann.

§. 257.

Die drei Arten des klaren Bewuſstseins: 1) Das Bewuſstsein der Vorſtellung iſt klar, in wie fern es bloſses Bewuſstsein der Vorſtellung iſt. 2) Das Bewuſstsein des Vorſtellenden, (das Selbſtbewuſstsein,) iſt klar, in wie fern es von dem Bewuſstsein der Vorſtellung, durch welches das Subject als das Vorſtellende vorgeſtellt wird, begleitet iſt. 3) Das Bewuſstsein des Vorgeſtellten iſt klar, in wie fern

es

es von dem Bewuſstsein der Vorſtellung, durch welche das Vorgeſtellte vorgeſtellt wird, begleitet iſt.

Jedes Bewuſstſein alſo (das Bewuſstſein überhaupt) iſt klar, in wie fern es Bewuſstſein der Vorſtellung iſt; und jedes iſt dunkel, in wie fern bei ihm kein Bewuſstſein der Vorſtellung ſtatt ſindet.

§. 258.

Das Bewuſstſein überhaupt heiſst deutlich, in wie fern es Bewuſstſein des Vorſtellenden als eines ſolchen, Selbſtbewuſstſein, iſt.

Jedem deutlichen Bewuſstſein muſs ein klares vorhergegangen ſein. Denn man muſs vorher die Vorſtellung als Vorſtellung vorgeſtellt haben, bevor man ſich als das Vorſtellende — d. h. als dasjenige, dem die Vorſtellung angehört, vorſtellen kann. Es geht alſo jedesmal der Weg vom undeutlichen Bewuſstſein durchs klare, zum deutlichen.

§. 259.

Die drei Arten des deutlichen Bewuſstſeins: 1) Das Bewuſstſein des Vorſtellenden, (das Selbſtbewuſstſein,) iſt deutlich, in wie fern es bloſses Selbſtbewuſstſein iſt. 2) Das Bewuſstſein der Vorſtellung und 3) des Vorgeſtellten ſind deutlich, in wie fern ſie vom Selbſtbewuſstſein begleitet ſind.

Jedes Bewuſstſein alſo (das Bewuſstſein überhaupt) iſt deutlich, in wie fern es Selbſtbewuſstſein iſt.

§. 260.

Das Bewuſstſein, deſſen Object weder eine bloſse Vorſtellung, noch das Vorſtellende, ſondern ein von beiden unterſchiednes Vorgeſtelltes iſt, heiſst Erkenntniſs.

Theo-

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. 261.

In der Erkenntnifs wird der vorgeftellte Gegenftand fowohl von der vorgeftellten Vorftellung, als auch vor dem vorgeftellten Vorftellenden unterfcheiden.

Verfteht man unter dem beftimmten Gegenftande (bei der Erkenntnifs) denjenigen, der weder als vorgeftellte Vorftellung, noch als das vorgeftellte Vorftellende in Einem Bewufstfein vorkommt, — wie man ihn denn fo denken mufs, wenn man Erkenntnifs nicht mit dem Selbftbewufstfein und dem Bewufstfein der Vorftellung verwechfeln will: fo mufs, wenn ein folches Bewufstfein des Gegenftandes, oder Erkenntnifs überhaupt, möglich fein foll, der Gegenftand auf zwei fehr verfchiedne Arten *beftimmt* fein. Einmal als Gegenftand in der blofsen Vorftellung, und dann als vorgeftellter Gegenftand im Bewufstfein. Als Gegenftand in der blofsen Vorftellung — vermittelft eines gegebnen Stoffes, der fich unmittelbar auf das, was keine Vorftellung und nicht das Subject felbft ift, folglich (als blofser Stoff) auf das Ding an fich bezieht, und woraus denn die Vorftellung entfteht, durch welche der noch nicht vorgeftellte Gegenftand zu einem Vorgeftellten wird. Als vorgeftellter Gegenftand im Bewufstfein — durch eine zweite Vorftellung, durch welche der, durch die erfte zu einem Vorgeftellten erhobne, Gegenftand als ein Vorgeftelltes vorgeftellt, d. h. zu einem Objecte des Bewufstfeins als ein Vorgeftelltes erhoben wird. Durch die Eine diefer Vorftellungen wird der blofse Gegenftand ein Vorgeftelltes, durch die Andre ein Erkanntes; die eine entfteht unmittelbar aus dem gegebnen Stoffe, der in ihr unmittelbar das blofse Object repräfentirt; die andre aus der, auf den Gegenftand bezogenen, Vorftellung, und folglich aus einem Stoffe, der in ihr das blofse Object nur vermittelft

der

der auf dasselbe bezogenen Vorstellung repräsentirt; durch die Eine wird der blosse Gegenstand, vermittelst des ihm entsprechenden Stoffes, *angeschaut*, durch die Andre wird er durch eine, aus der auf ihn unmittelbar bezogenen Vorstellung hervorgebrachte, besondere, Vorstellung *gedacht*.

§. 262.

Zur Erkenntnifs überhaupt gehören zwei verschiedne Vorstellungen *); die Eine, welche unmittelbar auf den blofsen Gegenstand bezogen wird, und Anschauung, die Andre, welche mittelbar (vermittelst der ersten) auf den blofsen Gegenstand bezogen wird, und Begriff heifst.

§. 263.

Der Gegenstand der Erkenntnifs unterscheidet sich also vom Gegenstande einer Vorstellung überhaupt dadurch, dafs bei diesem überhaupt nicht ausgemacht ist, ob er ein schon Vorgestelltes sei, oder nicht; ob er ein blofses Vorgestelltes, oder eine vorgestellte Vorstellung, oder das vorgestellte Vorstellende sei; während der Gegenstand der Erkenntnifs ein blofses und zwar schon Vorgestelltes sein mufs, indem unter Erkenntnifs das Bewufstsein des Gegenstandes als eines blofsen Vorgestellten verstanden wird. Die Erkenntnifs mufs also eine Vorstellung enthalten, durch welche der blofse Gegenstand zum Vorgestellten erhoben, und eine andre, durch welche er in dieser Eigenschaft vorgestellt, d. h. Object des Bewufstseins wird.

§. 264.

Anschauung ist, bei der Erkenntnifs, die auf den blofsen Gegenstand unmittelbar, — Begriff, die

*) Man sehe den Grund dazu in der Note des vorhergehenden §.

die auf denselben mittelbar- bezogene Vorstellung, und nur durch das Bezogenwerden dieser beiden Vorstellungen aufs blosse Object entsteht Erkenntnifs. Aber dieses Bezogenwerden setzt das Vorhandensein der beiden Vorstellungen voraus, die, als blosse Vorstellungen, vom blossen Objecte unterschieden werden. Die Anschauung, als blosse Vorstellung, oder die blosse Anschauung ist also eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf ein blosses Object beziehen läfst; und der Begriff ist eine Vorstellung, die sich mittelbar auf ein blosses Object beziehen läfst.

§. 265.

Obgleich daher die Anschauung, an sich, nicht Erkenntnifs sein kann; so ist sie doch der Anfang, und eines der Elemente der Erkenntnifs, die sich nicht ohne eine Vorstellung denken läfst, durch welche ein blosses Object zu einem blossen Vorgestellten erhoben, d. h. unmittelbar vorgestellt wird. Hieraus folgt auch, dafs die Erkenntnifs durch einen blossen Begriff eben so wenig denkbar ist, als ohne Begriff durch blosse Anschauung.

§. 266.

In wie fern die Anschauung einen Bestandtheil der Erkenntnifs überhaupt ausmacht; in so fern ist sie eine Vorstellung, die aus einem blos gegebnen Stoffe, und folglich aus keiner andern Vorstellung entsteht.

§. 267.

In wie fern der Begriff einen Bestandtheil der Erkenntnifs überhaupt ausmacht, in so fern ist er eine Vorstellung, die aus einer andern Vorstellung, folglich aus einem Stoffe, der schon die Form der Vorstellung angenommen hat, entsteht.

§. 268.

Der Begriff hat alſo den Gegenſtand unter der Form der Vorſtellung zum unmittelbaren Objecte; und er kann nur dadurch entſtehen, daſs das dem Gegenſtande in der Anſchauung entſprechende Mannigfaltige, welches ſchon die Form der Vorſtellung angenommen hat, in dieſer Eigenſchaft Stoff einer neuen Vorſtellung wird. Der Stoff dieſer Vorſtellung iſt denn das Mannigfaltige des Vorgeſtellten, aus welchem, in wie fern es nun die Form der Vorſtellung erhält, Einheit des vorgeſtellten Mannigfaltigen wird, die, auf den Gegenſtand bezogen, demſelben das Merkmal der objectiven Einheit giebt; d. h. ihn im Bewuſstſein zu einem vorgeſtellten Objecte macht.

§. 269.

In wie fern die Anſchauung aus dem bloſsen Gegebnen entſteht; kann ſie nur durch ein Afficirtwerden entſtehen — d. h. durch eine Veränderung im Subjecte, wobei ſich daſſelbe leidend verhält; während der Begriff durch eine Handlung der Spontaneität entſtehen muſs.

§. 270.

Der Begriff wird aus der Anſchauung, und folglich (wenigſtens unmittelbar) aus einem nicht durchs Afficirtwerden Gegebnen, erzeugt. In wie fern er Begriff iſt, entſteht er alſo durch eine Veränderung, wobei ſich das Gemüth blos thätig verhält.

§. 271.

Auch bei der Anſchauung iſt die Spontaneität thätig, in wie fern ſie an dem durch Afficirtwerden Gegebnen, die Form der Vorſtellung hervorbringt. Aber der

der Entstehungsgrund der Anschauung, als einer solchen, liegt nicht in dieser Handlung der Spotaneität, sondern in einem leidenden Verhalten der Receptivität, durch welches die Spontaneität, gezwungen, an dem gegebnen Stoffe die Form der Vorstellung erzeugt; während der Entstehungsgrund des Begriffes in einer nicht durch Einwirkung abgedrungenen Handlung, sondern in der sich ungezwungen äussernden Thätigkeit der Spontaneität liegt, die einen schon von ihr verbundenen Stoff noch einmal verbindet, und sich folglich mit einem Stoffe beschäftigt, den sie nicht unmittelbar durch Afficirtwerden erhalten hat.

Theorie der Sinnlichkeit.

§ 272.

Die Receptivität (sinnliche Empfänglichkeit) heifst von innen afficirt, in wie fern sie durch die Spontaneität des vorstellenden Subjects afficirt ist; sie heifst von aussen afficirt, in wie fern sie afficirt ist, aber nicht durch die Spontaneität.

Die Anschauung entsteht durch das unmittelbare Afficirtwerden, d. h. durch ein Gegebnes, oder durch diejenige Veränderung, bei der sich das Subject leidend verhält. Dagegen entsteht der Begriff, nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, die ihm seinen Stoff liefert, durch Afficirtsein. (Reinholds Beiträge u. s. w. Th. I. S. 242 ff.)

§. 273.

Diejenige Anschauung, deren Stoff, seiner objectiven Beschaffenheit nach, im Vorstellenden durch blosses Afficirtwerden bestimmt ist, heifst: sinnlich.

§. 274.

Das Vermögen, durch die Art und Weise wie das Gemüth afficirt wird, zu Vorstellungen zu gelangen, heisst: Sinnlichkeit.

§. 275.

Der Grundbegriff der Sinnlichkeit muss nothwendig verfehlt werden, sobald man in denselben Merkmale aufnimmt, die nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern entweder dem Subjecte desselben (als Substanz), oder der Organisation und den, an derselben angestellten fünf sinnlichen, Werkzeugen zukommen.

Es muss also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subject der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen, und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen.

§. 276.

Diejenige Anschauung, deren Stoff, seiner objectiven Beschaffenheit nach, im Vorstellenden durchs blosse Vorstellungsvermögen bestimmt ist, heisst: intellectuel. (§. 273.)

Intellectuel bezeichnet das Nichtsinnliche im Vorstellenden. Auch nennt man diejenige Vorstellung intellectuel, bei welcher nicht die Vorstellung durch den Gegenstand, sondern der Gegenstand durch die Vorstellung bestimmt wird. Dasjenige, was im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, ist nur seiner Möglichkeit nach bestimmt, und kann seiner Wirklichkeit nach nur durch Handlung des Vorstellenden bestimmt werden. Die Formen des Vorstellungsvermögens sind zwar, ihrer bestimmten Möglichkeit nach, dem Subjecte gegeben; aber sie sind nicht eher als wirkliche Gegenstände denkbar, als bis das Subject diese Formen dadurch, dass es seine Receptivität diesen

sen Formen gemäss afficirte, von der blossen Möglichkeit im blossen Vermögen, zur Wirklichkeit in der Vorstellung erhoben hat.

§. 277.

In wie fern eine Anschauung durch ein Afficirtwerden von aussen entsteht; in so fern heisst sie äussere Anschauung, und bezieht sich auf einen Gegenstand, der weder als eine Vorstellung noch als das Vorstellende, sondern nur als ein von beiden unterschiedenes blosses Object vorgestellt werden kann.

Der Stoff ist dasjenige, wodurch eine Vorstellung auf ihren Gegenstand bezogen, und wodurch der Gegenstand in der blossen Anschauung bestimmt wird. Der von aussen gelieferte Stoff repräsentirt daher etwas ausser dem Gemüthe Befindliches; die Vorstellung wird durch ihn auf einen Gegenstand ausser dem Gemüthe bezogen; und es kann durch ihn in der Anschauung kein andrer Gegenstand bestimmt sein, als der weder eine Vorstellung, noch das Vorstellende ist. Das Subject verhält sich beim Afficirtwerden von aussen (durch etwas vom Subjecte Verschiedenes) schlechterdings leidend, und kann eben darum den, durch ein solches Afficirtwerden erhaltenen, Stoff nicht auf sich selbst beziehen.

§. 278.

Jede äussere Anschauung ist sinnlich, und das Vermögen der äussern Anschauung heisst der äussere Sinn.

Um zu wissen, dass man unter dem äussern Sinne nicht die Reizbarkeit der Organisation denken dürfe, dazu bedarf man eines bestimmten Begriffs vom Vorstellungsvermögen, der ganz vom Subjecte abstrahirt, die blosse Form des Vorstellungsvermögens enthält, und nur, worinn sie bestehe, nicht, woraus sie entstehe, aussagt.

§. 279.

Der äuſsere Sinn, d. h. die beſtimmte Empfänglichkeit für den objectiven Stoff, muſs ſelbſt der Organiſation und ihrer Reizbarkeit, in wie fern dieſe empfindbar und anſchaulich ſein ſollen, im Gemüthe vorausgehen.

Z. B. ſo weiſs ich aus Erfahrung, daſs aller Stoff, der den Vorſtellungen auſſer mir beſindlicher Gegenſtände entſpricht, durch die fünf ſinnlichen Werkzeuge modificirt werde; aber ich bin mir auch dieſer fünf ſinnlichen Werkzeuge, als Gegenſtände bewuſst, die ich in dem deutlichen Bewuſſtſein derſelben von mir, als dem vorſtellenden Subjecte, unterſcheiden und unter die Gegenſtände auſſer mir zählen muſs.

§. 280.

Das Afficirtſein der ſinnlichen Werkzeuge, in wie fern daſſelbe vorſtellbar iſt, iſt von dem, zu bloſsen Vorſtellungen gehörigen, Afficirtſein der ſinnlichen Empfänglichkeit unterſchieden, und ſetzt ſelbſt wieder Receptivität des Vorſtellungsvermögens, als a priori im Gemüth vorhanden, voraus.

§. 281.

Die Empfänglichkeit der fünf ſinnlichen Werkzeuge gehört alſo zwar zu dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen; aber nicht als ein a priori in demſelben vorhandner Beſtandtheil, ſondern als eine Modification deſſelben, die den äuſsern Sinn, als beſtimmt gegeben, vorausſetzt. Die fünf Sinne gehören daher dem äuſsern (a priori in und mit dem Vorſtellungsvermögen gegebnen) Sinne des Gemüthes blos als fünf empiriſche, nur aus der Erfahrung bekannte, durch äuſsern Eindruck in der Vorſtellung gegebne, Modificationen an. Sie gehören nicht zur Form der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt,

haupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser sinnlicher Vorstellungen von Dingen ausser uns. (Sie selbst können also nur durch Vorstellungen a posteriori, in welchen ihnen ein, dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebner, Stoff entspricht, vorgestellt werden.)

§. 282.

In wie fern eine Anschauung, durch ein Afficirtwerden von innen entsteht, in so fern heisst sie überhaupt eine **innere Anschauung**. Wenn ihr Stoff im Afficirtwerden selbst besteht, so heisst sie **innere sinnliche Anschauung**, und bezieht sich auf einen Gegenstand, der nur als eine Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Vermögen der innern sinnlichen Anschauungen heisst der **innere Sinn**.

Der nicht von aussenher dem Vorstellenden gelieferte Stoff repräsentirt in so fern auch keinen, ausser dem Gemüthe befindlichen, Gegenstand; und die unmittelbar aus ihm entstandene Vorstellung kann nicht auf etwas ausser, sondern muss auf etwas in dem Gemüthe bezogen werden. Es wird durch sie etwas im Gemüthe — es wird von innen angeschaut. — Wenn nun durch das Afficirtsein von innen nicht ein von diesem Afficirtsein verschiedner, und, seiner Beschaffenheit nach, im blossen Vorstellungsvermögen a priori bestimmter Stoff geliefert wird, (der das durch die Form des Vorstellungsvermögens bestimmte zum Gegenstande haben würde) sondern wenn das blosse Afficirtsein selbst die Beschaffenheit des Stoffes ausmacht; so kann der Gegenstand, der durch diesen Stoff repräsentirt wird, nichts anders sein, als dasjenige, was vermittelst des Afficirtseins durch die Spontaneität im Vorstellenden wirklich wird, nehmlich das sich leidend Verhalten der Receptivität und das Handeln der Spontaneität, d. h. die Veränderung im Vorstellenden, wobei die Receptivität afficirt wird (d. h. den **Stoff** empfängt) und die Spontaneität wirkt, (d. h.

die Form hervorbringt) mit einem Worte — die Vorstellung selbst. Sie wird dann der Gegenstand einer unmittelbar auf sie bezogenen Vorstellung — einer innern sinnlichen Anschauung.

§. 283.

Anschauung heisst die sinnliche Vorstellung, in wiefern sie sich unmittelbar aufs blosse Object; — Empfindung, in wie fern sie sich unmittelbar aufs Subject beziehen läfst. Durch die innere Anschauung kann eine Vorstellung nur in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Subject vorgestellt werden, — denn in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Object, als Anschauung, läfst sie sich nur durch einen Begriff vorstellen; oder, welches eben so viel heisst: die unmittelbare Vorstellung einer Empfindung ist innere Anschauung; die unmittelbare Vorstellung einer Anschauung, ist ein Begriff.

§. 284.

Wenn der Stoff einer innern Anschauung, seiner objectiven Beschaffenheit nach, nicht durchs Afficirtsein, sondern im Vorstellungsvermögen bestimmt ist; so heisst die innere Anschauung: intellectuell, und bezieht sich auf ein Object, das weder als eine blosse Vorstellung, noch als das Vorstellende, sondern nur als die, a priori bestimmte und in so fern dem Subjecte eigenthümliche, Form der Vorstellung vorgestellt werden kann.

Die Anschauung des im blossen Vorstellungsvermögen Bestimmten, kann nur eine innere Anschauung sein, weil es Anschauung desjenigen ist, was im vorstellenden Subjecte, als einem solchen, bestimmt ist, und der ihr entsprechende Stoff, seinem Vorhandensein nach, nur durch die Handlung der, ihre Receptivität afficirenden, Spontaneität gegeben werden kann. Aber sie kann keine sinnliche Anschauung sein, weil die Beschaffenheit dieses Stoffes, nicht durchs Afficirtsein, sondern vor allem Afficirtsein, im blossen

Vor-

Vorstellungsvermögen bestimmt ist. Der Stoff der sinnlichen innern Anschauung besteht im blossen Afficirtsein selbst, in dem Mannigfaltigen, was Veränderung in uns heisst; der Stoff der innern, intellectuellen Anschauung besteht keinesweges im Afficirtwerden, ohngeachtet er durch dasselbe als Stoff gegeben ist, sondern in dem Mannigfaltigen, welches einem Gegenstande angehört und durch denselben bestimmt wird, der seiner Möglichkeit nach, im blossen Vorstellungsvermögen; seiner Wirklichkeit nach aber, durch die Handlung der Spontaneität, welche die blosse Form der Vorstellung aus dem, was im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, erzeugt — vorhanden ist. — Die Form der Vorstellung kommt zwar, als solche, blos durch die Spontaneität des Subjects zur Wirklichkeit, sie muss das Hervorgebrachte sein; aber sie wird aus dem a priori im blossen Vorstellungsvermögen Gegebenen hervorgebracht, und ist dadurch von allen blossen Vorstellungen verschieden, die aus einem Afficirtwerden, und in so fern aus einem a posteriori gegebenen Stoffe, erzeugt werden.

§. 235.

In wie fern sich die Erkenntniss entweder auf intellectuelle oder auf sinnliche, Anschauung gründet; in so fern ist sie entweder rein, intellectuell (Erkenntniss a priori) oder empirisch, sinnlich (Erkenntniss a posteriori). Das Vermögen der erstern heisst das obere Erkenntnissvermögen; — das Vermögen der andern — das untere.

In wie fern die intellectuelle Erkenntniss, in Rücksicht auf die Wirklichkeit ihres Stoffes, von der Selbstthätigkeit des Subjectes; die empirische und sinnliche hingegen in dieser Rücksicht lediglich von der Receptivität und dem Afficirtsein derselben abhängt; in so fern heisst das Vermögen der erstern, als der edlere Theil des Vorstellungsvermögens — das höhere; das Vermögen der andern — als der jenem untergeordnete Theil — das untere Erkenntnissvermögen. Das obere Erkenntnissvermögen

mögen ist die Vernunft; das untere, als Vermögen der sinnlichen Anschauung, — Sinnlichkeit; und als Vermögen der aus solchen Anschauungen erzeugten Begriffe, — Verstand, welche beide zusammengenommen, das untere Erkenntnissvermögen ausmachen.

§. 286.

Die Gegenstände der *intellectuellen* Anschauung sind durch die Formen des Vorstellungsvermögens im Vorstellenden vor aller Vorstellung bestimmt; der Stoff, der ihren Vorstellungen entspricht, kann dem Vorstellenden nicht nur nicht von aussen durch Eindruck gegeben; sondern nicht einmal durch ein Afficirtsein von innen, seiner Beschaffenheit nach, bestimmt sein, da alles Afficirtwerden von aussen, die bestimmte Form der Receptivität, und das Afficirtwerden durch Spontaneität, so wie die bestimmte Form der letztern (Spontaneität), als schon im Vermögen bestimmt vorhanden, voraussetzen. Diese Formen werden also a priori vorgestellt. Da aber im blossen Vorstellungsvermögen auch nichts anders als seine Form bestimmt sein kann: so ist auch diese Form, in wie fern sie sich an den Formen der Vorstellungen äussert, — das Einzige, unmittelbar a priori Vorstellbare; und in wie fern zur Erkenntniss a priori, Anschauung a priori gehört, — das Einzige a priori Erkennbare; und jede Erkenntniss a priori muss Erkenntniss einer Form des Vorstellungsvermögens sein.

Da nun die Gottheit und das Subject des Vorstellungsvermögens keine Formen unsers Vorstellungsvermögens sind; so sind sie auch nicht a priori erkennbar. Gleichwohl kann der, in der entwickelten Vernunft zu entdeckende, Ueberzeugungsgrund für das Dasein Gottes, Erkenntnissgrund, nicht für das Dasein Gottes, sondern für die Wahrheit der Ueberzeu-

zeugung heiſsen, weil er in der Form der Vernunft liegt. (Reinholds Beiträge u. f. w. Th. I. S. 395 ff.)

§. 287.

Die Gegenſtände der *ſinnlichen* Anſchauung ſind, im vorſtellenden Subjecte, keinesweges vor aller Vorſtellung, ſondern erſt in und durch die Vorſtellung beſtimmt, in welcher die Beſchaffenheit ihres Stoffes durch Afficirtwerden gegeben iſt. Sie werden alſo nur a poſteriori, nur durch etwas, was erſt im Gemüthe entſteht, vorgeſtellt. So iſt das Afficirtſein von innen, das den Stoff der innern ſinnlichen Anſchauung ausmacht, etwas, das Receptivität und Spontaneität, als ſchon im Gemüthe vorhanden, vorausſetzt, und im Subjecte, welches dieſes Vermögen beſitzt, erſt entſteht. Noch mehr erhellt dies durch den Stoff, der durchs Afficirtſein von auſſen geliefert wird. Durch die innere ſinnliche Anſchauung, welche die bloſse Vorſtellung zum Gegenſtande hat, iſt gar keine; — durch äuſsere empiriſche Anſchauung aber, keine andere, als — Erkenntniſs a poſteriori möglich.

§. 288.

In wie fern nun die Erkenntniſs a poſteriori, Erkenntniſs von Objecten κατ᾽ ἐξοχὴν heiſsen kann; in ſo fern läſst ſich die Erkenntniſs überhaupt, in objective und ſubjective unterſcheiden. Jene beſchäftigt ſich mit den Gegenſtänden des äuſsern Sinnes, der äuſsern Erfahrung; dieſe hingegen mit demjenigen, was nicht auſſer dem vorſtellenden Subjecte, ſondern in demſelben, vor aller Vorſtellung beſtimmt, nicht Vorſtellung aber Form derſelben; nicht Gegenſtand, aber Bedingung, der Erfahrung; und übrigens wirklicher

licher vom Subject und der blofsen Vorſtellung verſchiedner Gegenſtand, etwas im eigentlichen Verſtande: Erkennbares, iſt.

§. 289.

Die ſinnliche Empfänglichkeit, die ſich theils auf die Auſſendinge, theils auf die innern Zuſtände unſers Gemüths bezieht, iſt an gewiſſe urſprüngliche Formen gebunden, nach welchen ſie Stoffe zu Erkenntniſſen aufnimmt.

§. 290.

Die a priori beſtimmte Form des äuſsern Sinnes beſteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges, unter der Form des Auſſereinanderſeins, afficirt zu werden; und der äuſsere Sinn (§. 278. 279.) beſteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges zu Vorſtellungen zu gelangen, in wie fern daſſelbe, als ein bloſses Mannigfaltige, in auſser einander befindlichen Theilen gegeben iſt.

§. 291.

Die a priori beſtimmte Form der Vorſtellung des äuſsern Sinnes beſteht in der Einheit des auſser einander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie fern ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der äuſsern Anſchauung heiſst.

§. 292.

Die a priori beſtimmte Form des innern Sinnes beſteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges, unter der Form des Nacheinanderſeins afficirt zu werden, und der innere Sinn (§. 282.) beſteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges zu Vorſtel-

ſtellungen zu gelangen, in wie fern daſſelbe in verbundnen, nach einander folgenden, Theilen gegeben iſt.

Das Mannigfaltige kann den innern Sinn nur in ſo fern afficiren, als es in ſeiner Mannigfaltigkeit durch die Syntheſis aufgefaſst wird, d. h. durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel heiſst, als es durch die Spontaneität, die beim Verbinden jeden Theil des Mannigfaltigen auffaſſen muſs, nacheinander gegeben wird.

§. 293.

Die a priori beſtimmte Form der Vorſtellung des innern Sinnes beſteht in der Einheit des nach einander gegebenen Mannigfaltigen, die, in wie fern ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der innern Anſchauung heiſst.

§. 294.

Die Vorſtellungen von den a priori beſtimmten Formen der ſinnlichen Vorſtellung, der äuſsern und der innern Anſchauung, ſind Vorſtellungen a priori.

§. 295.

Durch die Form des äuſsern Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des bloſsen *Raumes* im Gemüthe a priori beſtimmt; und der bloſse Raum, in wie fern er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die a priori beſtimmte Form der äuſseren Anſchauung.

§. 296.

Es muſs die Vorſtellung des bloſsen Raumes, von den Vorſtellungen des erfüllten und des leeren Raumes unterſchieden werden. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen, jene iſt die

die reine und ursprüngliche Vorstellung vom Raume. Mit dem Erweis des empirischen Ursprungs der Vorstellung des *leeren* Raumes, wird keineswegs der empirische Ursprung der Vorstellung des blossen Raumes dargethan.

§. 297.

Auch darf die ursprüngliche Vorstellung des blossen Raumes (§. 295.) nicht mit der empirisch ursprünglichen Vorstellung des Raumes überhaupt (§. 296.) verwechselt werden. Das letztere ist nehmlich diejenige Vorstellung, in welcher der Raum zuerst, unter den Merkmalen empirischer Vorstellungen, im Bewusstsein vorgekommen ist. Denn da alle Erkenntniss des Menschen mit Erfahrung anhebt, (obgleich nicht einzig aus ihr entspringt,) und jeder Vorstellung a priori eine empirische Vorstellung vorhergehen muss, so ist auch die empirische Vorstellung des erfüllten Raumes ursprünglich die erste, die zum Bewusstsein gelangt, aus welcher nach und nach die Vorstellung des leeren und endlich, durch Absonderung dessen, was beiden gemeinschaftlich ist, die Vorstellung des blossen Raumes hervorgeht. Der unläugbar empirische Ursprung der Vorstellung des Raumes hebt aber keineswegs die Priorität des Stoffes dieser Vorstellung auf, welcher, seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äussern Sinnes a priori im Gemüthe bestimmt ist.

1) Die Form der äussern Anschauung ist die, im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein der objective Stoff in einer Vorstellung vorkommen, und durch ihn ein Gegenstand ausser uns vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser Form bezieht sich also zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den im Gemüthe möglichen objectiven, Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenstand ausser uns.

uns. Der bloſse Raum enthält daher auch nichts auſſer uns Wirkliches; und iſt in ſo fern ein bloſses Nichts, verglichen mit den in ihm beſindlichen Dingen und abgeſondert von der Form ihrer Anſchauung. Allein nichts deſtoweniger begreiſt er in der letztern Eigenſchaft die Möglichkeit des in ihm Wirklichen, des Ausgedehnten in ſich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum, und es wird dadurch unmöglich werden. Die Vorſtellung des Raums iſt die anſchauende Vorſtellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

2) Die Form der äuſsern Anſchauung hat aber eine doppelte Beziehung: theils auf das Gemüth, in wie fern ſie in der Beſchaffenheit der Receptivität des Vorſtellungsvermögens gegründet iſt; theils auf etwas auſſer dem Gemüthe, in wie fern ſie die Form iſt, die aller objective (von auſſen gegebne) Stoff im Gemüthe annehmen muſs. Sie iſt hierdurch gleichſam das Medium der Communication zwiſchen dem Gemüthe und den Dingen auſſer dem Gemüthe. Der von dieſen letztern (den Dingen) gelieferte objective Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuſsern Anſchauung in der Vorſtellung, welche ſie ausmachen, vereinigt und auf den Gegenſtand bezogen, machen jede (empiriſche) Anſchauung der Dinge auſſer uns aus. Die vorgeſtellte bloſse Form der äuſſern Anſchauung muſs alſo dahin bezogen werden, wohin die Vorſtellung, deren Form ſie iſt, bezogen werden muſs, auf etwas auſſer uns; und eben darum muſs ſie auch als etwas auſſer uns Befindliches, und zwar als dasjenige, worinn alles auſſer uns Befindliche vorkommen muſs, vorgeſtellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ohngeachtet wir ihn weder für eine Subſtanz, noch für ein Accidenz einer Subſtanz, noch für ein Verhältniſs zwiſchen mehrern Körpern (denn auch dort muſs Raum gedacht werden wo kein Körper iſt) halten können; ohngeachtet wir ihn ohnmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Beſchaffenheiten verſetzen können; gleichwohl für kein bloſses Nichts angeſehen werden kann, ja,

allen Einwendungen der Speculation zum Trotze, sich uns gleichwohl als etwas ausser uns ohne alle Eigenschaften wirklicher Dinge aufdringt.

§. 298.

Der Raum ist kein ausser unserm Gemüthe befindlicher Gegenstand, denn dann würden die Dinge ihm inhäriren, wie etwa die Kräfte ihrem Subjecte; wir denken uns aber die Dinge als besondre vom Raume verschiedne und dennoch vollständige Dinge. Der Raum hingegen ist (keine Vorstellung eines ausser uns befindlichen Gegenstandes, sondern) die Anschauung der Form, welche alle Gegenstände ausser uns, durch den ihnen in der Vorstellung entsprechenden objectiven Stoff, annehmen müssen, in wie fern sie anschaulich sein sollen.

§. 299.

Die Vorstellung dieser blossen Form ist Vorstellung des blossen Mannigfaltigen, unter der Form des Aussereinanderseins zur Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objectiven Stoff in einer empirischen Anschauung, noch durch den Verstand in einem Begriffe bestimmten, und damit begrenzten Aussereinanderseins. Daher kann auch in der Anschauung dieser blossen Form keine bestimmte Grenze des aussereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es erhellt, warum und in wie fern der blosse Raum unendlich ist.

§. 300.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der äussern Anschauung oder des blossen Raumes, ist Anschauung a priori, und in so fern ist der Raum ein nothwendiger Gegenstand für uns, und durch ihn

ihn ist die Ausdehnung ein allgemeines Merkmal aller anschaulichen Gegenstände ausser uns.

1) Der blosse Raum ist von unserm Gemüthe unzertrennlich. Daher können wir zwar alle Gegenstände aus dem Raume, den Raum aber selbst nie hinwegdenken, und darum müssen wir, wenn wir etwas ausser uns vorstellen wollen, auch den Raum vorstellen. Dem Raume kommt daher Nothwendigkeit zu, denn theils gehört die bestimmte Möglichkeit, durch etwas ausser uns befindliches afficirt zu werden, nothwendig zu unserm Vorstellungsvermögen; theils ist die, durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung, diejenige Form, in welche aller objective Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich sein soll, eingehen muss.

2) Als einem Gegenstande einer Vorstellung a priori kommt aber auch dem Raume Allgemeinheit zu, in wie fern er nehmlich, in der Eigenschaft der a priori bestimmten Form jeder empirischen äussern Anschauung, ein allgemeines Merkmal aller anschaulichen Dinge ausser uns ist, auf die er zugleich mit der Vorstellung bezogen wird. Daher kommt es, dass alle Dinge ausser uns nicht nur im Raume vorhanden sein, sondern auch einen Theil des Raumes erfüllen, ausgedehnt sein, müssen.

3) Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist endlich der Raum von der Erfahrung unabhängig, in wie fern die Erfahrung in dem Gegebensein eines Stoffes a posteriori besteht. Denn er ist die Bedingung, die im Gemüthe bestimmt sein muss, wenn der objective Stoff, der nicht anders als a posteriori gegeben sein kann, im Gemüthe vorkommen und zur Vorstellung werden soll. In dieser Rücksicht ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nehmlich in Rücksicht ihres a priori im Gemüthe bestimmten Stoffes; ob wohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebensein eines objectiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. —

Aus der Nothwendigkeit des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt

 sich

sich die sonst unerklärbare apodictische Gewissheit der Geometrie, die nichts als eine Wissenschaft der nothwendigen Eigenschaften des Raumes ist, welche in derselben nicht durch blosse, sondern auf Anschauungen sich unmittelbar beziehende, Begriffe dargestellt werden.

§. 301.

Der Raum ist mithin nicht Etwas, welches ein Verhältniss, oder eine Eigenschaft der Dinge an sich ausdrückt; denn da er, als Form der äussern Sinnlichkeit, eher in uns da ist, als uns die Dinge gegeben werden, oder auf unsre Receptivität wirken, so kann er nicht den Dingen an sich zukommen. Daher existirt er nur als Vorstellung in uns, und ist etwas ganz subjectives; so dass, wenn unsre gegenwärtige Art sinnlicher Anschauung ganz aufgehoben würde, auch alle die Prädicate der sinnlichen Gegenstände, z. B. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und dergleichen verschwinden müssten, weil alle diese Dinge nur Prädicate der Erscheinungen, nicht aber der, den Erscheinungen zum Grunde liegenden, Dinge an sich sind, und die ganze Sinnenwelt für uns nicht Gegenstände an sich, sondern blosse Phänomena, Erscheinungen, enthält. Unterdess da alles dasjenige, was ein Gegenstand der äussern Wahrnehmung sein soll, im Raume erscheinen muss; so hat der Raum in so fern auch objective, jedoch blos empirische, Realität für uns.

§. 302.

Diese Form der Sinnlichkeit, die für uns subjectives nothwendiges Gesetz der äussern Anschauung ist, ist, objectiv betrachtet, von ganz zufälliger Natur. Denn man kann keine Nothwendigkeit darthun, dass alle andre Arten sinnlicher Wesen an dieselsel-

selbige Form der äussern Anschauung gebunden sein müssten, und wir wissen nicht, ob es nicht Wesen von einer andern Art der Sinnlichkeit gebe, welche die äussern Erscheinungen nach ganz andern Gesetzen und Formen anschauen, als wir.

§. 303.

Durch die Form des innern Sinnes ist der Stoff der Vorstellung der blossen *Zeit* im Gemüthe a priori bestimmt, und die blosse Zeit, in wie fern sie vorgestellt werden kann, ist nichts als die a priori bestimmte Form der innern Anschauung.

§. 304.

Auch hier muss, wie bei dem Raume, die erfüllte und die leere von der blossen Zeit unterschieden werden, weil die letztere allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren blossen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit sein kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leersein bestehen; und beides sind Prädicate der Zeit, die keineswegs den Begriff der Zeit als Subject ausmachen, sondern denselben voraussetzen.

§. 305.

Unter der blossen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung und wesentlicher Innhalt des Begriffs der blossen Zeit angegeben würde.

§. 306.

Auch darf die ursprüngliche Vorstellung der blossen Zeit, nicht mit der empirisch ursprünglichen Vorstellung der Zeit verwechselt werden; denn dass die letztere früher im Gemüthe vorhanden sei als die erstere, wird zugestanden; damit wird aber keinesweges der empirische Ursprung der Form der Vorstellung der Zeit erwiesen. Denn der Stoff, der der blossen Zeit in der Vorstellung derselben entspricht, ist keinesweges durch das Afficirtwerden von aussen gegeben, sondern seiner Beschaffenheit, seiner eigenthümlichen Form nach, durch die blosse Form des innern Sinnes a priori im Gemüthe bestimmt.

§. 307.

Durch die Form des innern Sinnes, die in der bestimmten Art, durch ein nacheinander gegebnes Mannigfaltige afficirt zu werden, besteht, ist allem Stoffe überhaupt die Form bestimmt, unter welcher er allein in einer Vorstellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nehmlich das Nacheinandersein seines Mannigfaltigen. Nun kann aber der blossen Zeit, in der Vorstellung derselben, kein anderer Stoff entsprechen, als das Mannigfaltige überhaupt unter der blossen Form des Nacheinanderseins. Denn an der blossen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieses oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem bestimmten Eindrucke entspräche, kein Etwas in der Zeit, gedacht werden; 2) das Nacheinandersein des Mannigfaltigen, das der blossen Zeit, als Gegenstand gedacht, wesentlich ist, muss in der blossen Vorstellung derselben, nur an dem Stoffe und durch den Stoff bestimmt sein, weil es eine blosse Form des blossen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein, ist. Indem

nun

nun aber an dem, unter der Form des Nacheinanderseins bestimmten, Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorstellung, Einheit hervorgebracht wird; so entsteht eine Vorstellung, die unmittelbar auf ihren Gegenstand (dasjenige welchem ihr Stoff entspricht) bezogen, Anschauung der blossen Zeit ist.

§. 308.

Die vorgestellte blosse Zeit ist also nichts anders als die Form der innern Anschauung selbst; und alle Merkmale der blossen Zeit müssen sich von der Form der innern Anschauung und ihrer unmittelbaren Vorstellung ableiten lassen. Die Form der innern Anschauung besteht aber theils aus der bestimmten Form, die jeder der innern Receptivität gegebne Stoff, als Stoff der innern Anschauung, in der blossen Vorstellung annehmen muss; im Nacheinandersein des Mannigfaltigen; — theils aus der Einheit, durch welche diese Form des blossen Stoffes zur Form der blossen Vorstellung wird. Diese beiden Bestandtheile der Form der innern Anschauung sind aber die wesentlichen Merkmale der blossen Zeit, die im blossen Nacheinandersein des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Nebeneinandersein besteht.

§. 309.

Aus der Form der innern Anschauung läßt sich daher auch vollkommen begreifen, warum die blosse Zeit aus lauter verbundenen Theilen bestehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muss; die Continuität der Zeit sowohl als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Hieraus erhellt auch, warum

tum in der blofsen Zeit allein nichts zugleich vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen fetzt die Form des Auffereinanderfeins, den blofsen Raum, voraus, und kann nur durch die Verbindung von Raum und Zeit gedacht werden.

§. 310.

Diejenige Vorftellung, die unmittelbar aus dem der blofsen Form der innern Anfchauung entfprechenden Stoffe befteht, ift eine wirkliche Anfchauung; denn fie entfteht unmittelbar aus der (a priori beftimmten) Art des Afficirtwerdens, indem ihr Stoff felbft nichts anders als die Art des Afficirtwerdens von innen ift. In wie fern nun jede Anfchauung Vorftellung eines individuellen Gegenftandes ift, und es nur eine einzige Form der innern Anfchauung giebt; in fo fern läfst fich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, dafs fie nur eine einzige ift, und alle verfchiedene Zeiten nur Theile einer und ebenderfelben Zeit find, befriedigend erklären.

1) Die Form der innern Anfchauung ift die im Gemüthe beftimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als fubjectiver Stoff) in einer Vorftellung vorkommen, und durch daffelbe ein empirifcher Gegenftand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgeftellt werden kann. Die Anfchauung diefer blofsen Form allein bezieht fich alfo zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficirtfein, und durch daffelbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die blofse Zeit enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ift in fo fern ein blofses Nichts, in Vergleichung mit den, in der erfüllten Zeit vorkommenden, Veränderungen, und abgefondert von der Form der Anfchauung derfelben. Allein nichts defto weniger begreift fie, in der letztern Eigenfchaft, die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. die Veränderung, in fich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird im-

immer die bloſse Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird ohnmöglich werden.

2) Die Form der innern Anſchauung bezieht ſich nothwendig, vermittelſt des ihr gemäſsen Afficirtſeins von innen, das durch ſie anſchaulich wird, auf die Veränderung in uns, als einen vorſtellbaren Gegenſtand: und die Zeit bezieht ſich ſo nothwendig auf Veränderung, daſs ſie ſich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läſst. Die Vorſtellung der Zeit iſt die anſchauende Vorſtellung von der Möglichkeit der Veränderung.

§. 311.

Die Anſchauung der bloſsen Form des innern Sinnes iſt Anſchauung eines bloſsen Mannigfaltigen überhaupt, in wie fern daſſelbe unter der Form des Nacheinanderſeins auf Einheit gebracht iſt. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieſer Anſchauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empiriſchen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität beſtimmt, und folglich auch nicht begrenzt ſein. Es kann in der Anſchauung der bloſsen Zeit keine Grenze des Nacheinanderſeins vorkommen, und es erhellt, wie und in wie fern die bloſse Zeit unendlich iſt.

§. 312.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der innern Anſchauung, oder der bloſsen Zeit, iſt Anſchauung a priori; die bloſse Anſchauung iſt in ſo fern ein nothwendiger Gegenſtand für uns, und durch ſie iſt Veränderung in uns das allgemeine Merkmal aller unſrer Vorſtellungen, in wie fern ſie Gegenſtände des innern Sinnes ſind.

Der Stoff der Vorſtellung der Zeit iſt, ſeiner Beſchaffenheit nach, unmittelbar a priori im Ge-

müth bestimmt, nicht die Vorstellung der Zeit, auch nicht die Zeit selbst. Die Zeit ist nicht Form des innern Sinnes, sondern Form der innern Anschauung; und entsteht blos *aus* der Form des innern Sinnes (dem blossen Nacheinandersein), in wie fern dasselbe durch die Spontaneität die Form der Vorstellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

1) Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist die Zeit ein nothwendiger Gegenstand für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit, durch die Spontaneität afficirt zu werden, nothwendig zu unserm Vorstellungsvermögen gehört, und einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, und überhaupt der, von unsrer Receptivität unzertrennliche, innere Sinn ist; da ferner die durch denselben bestimmte Form der innern Anschauung diejenige Form ist, welche aller Stoff, in wie fern durch ihn der innere Sinn afficirt sein soll, annehmen muss; so ist diese Form unserm Gemüthe so wesentlich, als die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt, und insbesondere die Möglichkeit der innern Anschauung. Die Zeit ist daher von unserm Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, dass wir zwar alle Gegenstände aus der Zeit, aber nie die Zeit selbst, wegzudenken vermögen; dass wir allezeit, wenn wir uns unsere eigenen Vorstellungen, als etwas in uns wirkliches, vorstellen, auch die Zeit vorstellen müssen; und dass wir von einem Vorhandensein in uns keine Vorstellung haben können, ohne die Zeit dabei zu Hülfe zu nehmen, und ein Entstehen in uns zu denken.

2) Als dem Gegenstande einer Vorstellung a priori kommt der Zeit auch Allgemeinheit zu; in wie fern sie nehmlich in der Eigenschaft der a priori bestimmten Form jeder empirischen innern Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder Veränderung in uns, ist. Hieraus erhellt, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des innern Sinnes, einer durch die Art des Afficirtseins von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch einen

einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entſprechendes Mannigfaltige, Veränderung ſein muſs.

3) Als Gegenſtand einer Vorſtellung a priori iſt die bloſse Zeit von der Erfahrung unabhängig, in wie fern die Erfahrung im Gegebenſein eines Stoffes a poſteriori beſteht. Denn ſie iſt die Bedingung, die im Gemüth beſtimmt vorhanden ſein muſs, wenn der Stoff a poſteriori in den innern Sinn aufgefaſst werden, und Vorſtellung aus ihm entſtehen ſoll. In dieſer Rückſicht iſt auch die Vorſtellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung, als beſondre Vorſtellung, von dem Gegebenſein eines objectiven Stoffes ſowohl, als vom Afficirtſein durch die Spontaneität abhängt. — Dagegen muſs jede Ableitung der Vorſtellung Zeit aus der Erfahrung, bei welcher der Umſtand, daſs die Beſchaffenheit des Stoffes, welcher der bloſsen Zeit in der Vorſtellung entſpricht, im Gemüthe a priori beſtimmt ſein müſſe, überſehen wird, nothwendig miſslingen, und dadurch entweder der Zeit ihre Nothwendigkeit abgeſprochen, oder ſie zu einem ſelbſtſtändigen, ewigen Undinge gemacht werden.

§. 313.

Die Zeit iſt die allgemeine Form *aller* Anſchauungen überhaupt, und daher ein weſentliches Merkmal aller Gegenſtände, in wie fern ſie anſchaulich ſind.

Die Form der innern Anſchauung iſt die allgemeine Form aller Anſchauung überhaupt, in wie fern nehmlich der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellung durch die Spontaneität, nur unter der Form des innern Sinnes in der Receptivität verbunden, oder, welches eben ſo viel heiſst, nur unter der Form eines nacheinanderſeienden Mannigfaltigen in den innern Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit iſt alſo in ſo fern auch die Form der äuſsern Anſchauung; aber nur *mittelbar*, vermittelſt des innern Sinnes, der auch bei der äuſsern Anſchauung afficirt ſein muſs, und die Zeit muſs, mit der ſinnlichen Vorſtellung des äuſ-

äufsern Sinnes, auf den (auſſer uns befindlichen) Gegenſtand bezogen werden und unter den Merkmalen deſſelben vorkommen. Jeder anſchauliche Gegenſtand muſs alſo *in* der Zeit angeſchaut werden. Allein die Zeit kann kein unmittelbares, ſondern blos ein mittelbares Merkmal der Gegenſtände auſſer uns, der Gegenſtände im Raume, ſein.

§. 314.

Alles Nacheinanderſein in der Receptivität iſt in derſelben nur in wie fern ſie innerer, — ſo wie alles Auſſereinanderſein nur in wie fern ſie äuſserer Sinn iſt, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderſein kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, ſo wie alles wirkliche Auſſereinanderſein nur durch fremden Eindruck beſtimmt werden. Denn in wie fern das Mannigfaltige der Receptivität nacheinander gegeben iſt, kann es nur in verbundnen Theilen, nur durch Syntheſis, nur durch eine Handlung der auffaſſenden Spontaneität gegeben ſein.

§. 315.

Der Unterſchied zwiſchen Veränderung in uns und auſſer uns, die beide das Werk der Spontaneität ſind, beſteht daher darinn, daſs beide auf eine verſchiedene Art das Werk der Spontaneität ſind. Die Veränderung in uns iſt, als Wirkung des innern Sinnes, ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht ſo die Veränderung auſſer uns, die keineswegs eine bloſse Vorſtellung iſt. Denn hier afficirt die Spontaneität den innern Sinn, zwar nach der ihm eignen Form, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern zu dieſer Handlung durch dasjenige beſtimmt, wovon der äuſſere Sinn afficirt wird.

§. 316.

§. 316.

Raum und Zeit, als die Formen des äussern und innern Sinnes, können nicht den Dingen an sich beigelegt werden; denn wenn alle Vorstellung eines Dinges an sich ohnmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädicat, und folglich weder Raum noch Zeit beigelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objectiver, durch Afficirtsein von aussen gegebner, und in so fern den Dingen an sich angehöriger, Stoff sein, weil er, seiner Beschaffenheit nach, nur durch die wesentliche, im Gemüthe a priori bestimmte, Form gegeben sein kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficirt werden muss, und als Beschaffenheit des blossen Vorstellungsvermögens im Gemüthe vor allem objectiven Stoffe vorausgesetzt wird, mithin nicht durch ihn gegeben sein kann.

§. 317.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung, in wie fern er nur unter den a priori im Gemüthe bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem Dinge an sich eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heisst Erscheinung. Es sind uns daher nichts als Erscheinungen empirisch erkennbar.

§. 318.

Raum und Zeit sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich; wesentliche Merkmale alles von unserm Vorstellungsvermögen verschiednen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Grenzen unsers Erkenntnissvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an sich.

§. 319.

§. 319.

Durch die, am blofsen Raume und an der blofsen Zeit entdeckten, Bedingungen und Merkmale der Erkennbarkeit find alfo die eigentlichen Grenzen unfers Erkenntnifsvermögens allgemeingültig angegeben, und wir vermögen durch fie das Gebiet der erkennbaren Dinge von dem der nichterkennbaren genau zu unterfcheiden.

So wiffen wir z. B. dafs die Seele (als Subftanz), in wie fern fie nicht das blofse (a priori erkennbare) Vorftellungsvermögen, fondern das Subject deffelben ift, durchaus nicht erkennbar fei; weil alle vom blofsen Vorftellungsvermögen verfchiedne Gegenftände, die nicht blofse Vorftellungen fein follen, im Raume, d. h. auffer uns vorgeftellt werden müffen, wenn fie erkennbar fein follen.

§. 320.

Das Gebiet des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, ift aber noch nicht das Gebiet des Denkbaren, vielweniger der, uns gar nicht vorftellbaren, Dinge an fich, welches letztere Gebiet von den beiden erften genau unterfchieden werden mufs. — Das Gebiet des Denkbaren läfst fich aber nur dann erft genau beftimmen, wenn die Natur des Denkens angegeben ift, wozu uns die nähere Unterfuchung des Verftandes, als des zweiten wefentlichen Beftandtheils des Erkenntnifsvermögens, den Weg bahnt.

Theorie des Verftandes.

§. 321.

Die Vorftellung überhaupt, in wie fern fie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entftehen mufs, heifst

heiſst Begriff in weiterer Bedeutung, und die Spontaneität, in wie fern ſie bei dieſer allgemeinſten Handlung des Verbindens geſchäftig iſt, Verſtand in weiterer Bedeutung.

§. 322.

Diejenige Vorſtellung, die keinesweges unmittelbar durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, ſondern — unmittelbar durch die Art, wie die Spontaneität thätig iſt, (d. h. durch Verbindung entſteht) heiſst: Begriff in engerer Bedeutung, und das Vermögen, durch die Art, wie die Spontaneität thätig iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst Verſtand in engerer Bedeutung.

§. 323.

Der Stoff dieſer Vorſtellung (§. 322.) iſt nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficirtſein Gegebne, ſondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorſtellung erhalten hat, bereits Vorſtellung, und folglich durch die Spontaneität ſchon bearbeitet iſt. Durch das nochmalige Verbinden dieſes ſchon verbundenen Mannigfaltigen entſteht nun die neue Vorſtellung, welche kein durchs Afficirtſein unmittelbar Gegebnes, ſonders ein bereits vorgeſtelltes Mannigfaltige begreift, der Begriff in engerer Bedeutung.

§. 324.

Der unmittelbare Entſtehungsgrund dieſer Vorſtellung (§. 322.) liegt nicht im Afficirtſein, ſondern in der Thätigkeit der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweiſe, im Verbinden, durch welche in dem vorgeſtellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgeſtellten, hervorgebracht wird. Die Spontaneität handelt hier in einem

einem weit höhern Grade; ihre Handlung ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung (des Afficirtwerdens); sie ist durch kein Afficirtsein erzwungen; sie ist die Handlung des Verstandes in engerer Bedeutung, die auch durch: Denken bezeichnet wird.

§. 325.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwei verbundne Vorstellungen vorkommen; die eine, aus welcher der Begriff entstanden ist, und dann der Begriff selbst. Die erste vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in so fern das Subject, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung dessen, was dem Vorgestellten beigelegt wird, das Prädicat, oder das Merkmal des Gegenstandes, und der Begriff ist in so fern eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht.

§. 326.

Ein Merkmal aber auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädicat (positiv oder negativ) mit einem Subjecte verbinden, heisst urtheilen in weiterer Bedeutung, und das Product der Handlung, welche Urtheil heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwei verbundenen Vorstellungen besteht, und durchs Verbinden entstanden ist, ein Begriff.

§. 327.

Die Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, heisst Begriff in engster Bedeutung; und das Vermögen der Spontaneität, durch ihre Handlungsweise aus Anschauungen Begriffe zu erzeugen, heisst Verstand in engster Bedeutung.

Wenn

Wenn man bedenkt, dafs aller Stoff aller Vorstellungen, selbst derjenige, der seiner Beschaffenheit nach im blofsen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, und keinem andern Gegenstande als den blofsen Formen des Vorstellungsvermögens entspricht, durch ein Afficirtsein in der wirklichen Vorstellung entstehen, mithin gegeben sein, mufs; so wird es noch einleuchtender, dafs jedem eigentlichen Begriffe eine Anschauung vorhergehen mufs, eine Vorstellung, in welcher der blofse Stoff durchs Afficirtsein gegeben ist; und dafs der eigentliche Verstand das Vermögen sei, welches zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft mitten inne steht, dem seine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der sie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert Anschauungen d. i. Vorstellungen, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand beziehen; der Verstand liefert Begriffe, d. i. Vorstellungen, die sich durch ein Merkmal auf den Gegenstand beziehen; und die Vernunft Ideen, d. i. Vorstellungen, die sich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenstände beziehen.

§. 328.

Die durch das Verbinden des, durch die Anschauung vorgestellten, Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heifst die objective Einheit, und ist die allgemeinste Form, unter welcher der Gegenstand (einer Anschauung) gedacht wird, und das allgemeinste Merkmal aller erkennbaren Gegenstände, in wie fern sie denkbar sind.

Unter Gegenstand wird hier ein Innbegriff von Eigenschaften und Beschaffenheiten verstanden, die zusammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderselben Vorstellung sind; ein Ganzes verknüpfter Bestimmungen, ein Individuum. Das Verbundensein der Merkmale macht also das Wesen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenstand gedacht wird; und welches aufhören würde ein

Innbegriff und ein Individuum zu ſein, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Die durch die Verbindung des, in der Anſchauung vorgeſtellten, Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heiſst die objective, um ſie von der Einheit der bloſsen Vorſtellung, welche der ſinnlichen Vorſtellung, der Anſchauung ſelbſt, angehört, zu unterſcheiden.

Dieſe objective Einheit heiſst die Form, unter welcher der Gegenſtand gedacht wird, um ſie von der Form, unter welcher der Gegenſtand angeſchaut wird, (der Einheit des gegebnen Mannigfaltigen) zu unterſcheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen in der Anſchauung beſteht, das noch nicht vorgeſtellt iſt, mithin alſo noch nicht die Form der Vorſtellung erhalten hat, ſondern bloſser Stoff iſt.

Durch den Begriff wird der Gegenſtand gedacht, d. h. unter der Form vorgeſtellt, die ihm der Verſtand giebt; nehmlich als eine, von der bloſsen Vorſtellung verſchiedne, Einheit, in welcher die Merkmale, die in der Anſchauung vorkommen, durch die Thätigkeit der Spontaneität zuſammengefaſst ſind; dahingegen der Gegenſtand durch die ſinnliche Vorſtellung nur angeſchaut, d. h. unter der Form vorgeſtellt wird, die er durch den ihm entſprechenden Stoff, und durch die Form der Anſchauung im Gemüthe erhält.

§. 329.

Da dieſe Einheit Wirkung der Spontaneität iſt, in wie fern dieſelbe Verſtand heiſst, weil ſie vom Gemüthe hervorgebracht und folglich nicht mit dem objectiven Stoffe, durch ein afficirendes Ding auſſer uns, gegeben ſein kann; ſo kann ſie ohnmöglich dem Dinge an ſich angehören, in wie fern daſſelbe Ding an ſich iſt. Sie iſt daher auch nur die Form des Gegenſtandes, in wie fern er denkbar iſt, nicht die Form des Dinges an ſich; welches nicht mit dem

blos

blos denkbaren Dinge (dem Noumenon) verwechselt werden darf.

Der Verstand vermag also nicht den Gegenstand als Ding an sich, sondern nur unter der Form zu denken, die in seiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorstellung (den Begriff) a priori bestimmt ist, d. h. als objective, durch Verbindung der anschaulichen Merkmale hervorgebrachte, Einheit.

§. 330.

Die Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen, oder die objective Einheit, ist die allgemeinste, in der Natur des Verstandes a priori bestimmte, Form des Begriffes überhaupt, und die Vorstellung der objectiven Einheit ist Vorstellung und zwar Begriff a priori.

In wie fern die Form des Begriffs durch die blosse Handlungsweise der Spontaneität, welche Verstand heisst, vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt ist, in so fern ist die Vorstellung dieser Form eine Vorstellung, der kein a posteriori bestimmter Stoff entspricht; eine Vorstellung a priori. Sie ist aber, eine Vorstellung, die nicht unmittelbar aus der a priori bestimmten Art des Afficirtwerdens, sondern aus der a priori bestimmten Handlungsweise der Spontaneität entsteht, folglich keine Anschauung, sondern ein Begriff a priori. Die Form des Begriffs läfst sich also nicht anschauen, sondern blos denken; die Vorstellung derselben ist daher auch keine Anschauung, sondern ein blosser Begriff.

§. 331.

Der objectiven Einheit, als dem Gegenstande eines Begriffs a priori, kommt Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu.

Verstandeseinheit und Vernunfteinheit sind aber wesentlich verschieden. Der Verstand nehmlich, der sich blos mit Erscheinungen beschäftigt,

 giebt

giebt diesen Einheit, indem er die mannigfaltigen Vorstellungen, die durch eine Anschauung ihm zugeführt werden, in eine einzige Vorstellung zusammenstellt. Dagegen beschäftigt sich die Vernunft nie mit Anschauungen und Erfahrungen; sie hat es allein mit dem Verstande und mit seinen Urtheilen zu thun. Diesen giebt sie Einheit aus Principien, oder aus blofsen Begriffen dadurch, dafs sie die mannigfaltigen Begriffe, in einer besondern Vorstellung, zu Einem Ganzen nach Regeln verbindet. — Die Handlung selbst, durch welche der Verstand und die Vernunft das Mannigfaltige der Anschauungen und Begriffe zu einem Ganzen verbinden, heifst Synthesis.

§. 332.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in einer objectiven Einheit zusammenfassen, heifst urtheilen; die objective Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heifst synthetisch — die hervorgebrachte objective Einheit mit der Anschauung verbinden, analytisch — urtheilen.

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwei Vorstellungen verbunden werden (auch negative Urtheile entstehen nur durch Verbindung negativer Merkmale), wovon man die eine, Subject, die andre aber, die mit der einen verbunden wird, Prädicat nennt.

§. 333.

Soll das Urtheil ein eigentliches Urtheil und kein Vernunftschlufs sein, so mufs die Verbindung zwischen Prädicat und Subject unmittelbar geschehen, d. h. das Prädicat mufs mit dem Subjecte nicht vermittelst eines andern Prädicats verbunden werden. Das Subject, mit welchem ein Prädicat durch ein blofses Urtheil verbunden werden soll, mufs vor dieser Verbindung nicht gedacht, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern unmittelbar vorgestellt, angeschaut sein.

§. 334.

§. 334.

Die Vorstellung also, welche bei einem eigentlichen Urtheile *Subject* ist, muss eine Anschauung sein. Das *Prädicat* hingegen, welches ein Merkmal des Subjects ist, muss aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung sein, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, auf das, was nicht Vorstellung ist (auf den Gegenstand) bezieht, ein Begriff. Dieser Begriff (das Prädicat im Urtheile) entsteht also ursprünglich aus der Anschauung, nicht durch Trennen, sondern durch Verbinden des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen.

Wenn die Handlung, durch welche das Prädicat als vom Subjecte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheile heisst, so muss auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objective Einheit **urtheilen** heissen.

§. 335.

Das Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objective Einheit kann auf **zweierlei** Art (§. 332.) geschehen. Entweder wird dadurch die objective Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objective Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem **ersten** Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädicat vom Subjecte durch die Erzeugung aus demselben abgesondert, und durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedne Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im **zweiten** Falle wird das von der Anschauung unterschiedne Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden.

§. 336.

Beides ſind Handlungen des Verſtandes. (§. 332. §. 335.) Die eine iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädicat aus dem Subjecte erzeugt, oder die, von der Anſchauung verſchiedne, Vorſtellung des Gegenſtandes hervorgebracht wird, in der bloſsen Syntheſis, dem Verbinden des angeſchauten Mannigfaltigen, beſteht; und die zweite ein analytiſches Urtheil, weil die Verbindung des ſchon erzeugten Prädicats mit dem Subjecte, die, durch die Erzeugung bewirkte, Abſonderung des Prädicats vom Subjecte vorausſetzt.

§. 337.

Beide, das ſynthetiſche und das analytiſche Urtheil, haben unter ſich das Gemeinſchaftliche, daſs ſie Urtheile, Handlungen des Verſtandes, ſind, durch welche die Beziehung eines Begriffs auf eine Anſchauung beſtimmt wird; aber ſie unterſcheiden ſich dadurch von einander, daſs beim ſynthetiſchen das Beſtimmen der Beziehung im Erzeugen der beziehenden Vorſtellung; beim analytiſchen aber im Verbinden der beziehenden Vorſtellung mit der Anſchauung beſteht; daſs alſo das letztere eben daſſelbe Prädicat mit dem Subjecte verbindet, welches von dem erſtern durch Zuſammenfaſſung des angeſchauten Mannigfaltigen, aus dem Subjecte, erzeugt wurde.

§. 338.

Die Modificationen, der objectiven Einheit d. h. die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt, geben verſchiedne beſondre Formen für alle denkbare Gegenſtände, und heiſsen Kategorien.

So

So wie wir alles, was wir anschauen, unter die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit bringen müssen; eben so müssen wir, was wir denken, in den Formen denken, die alles Denken und Urtheilen erst möglich machen. So wie nun schon jene Formen der Sinnlichkeit in und mit dem menschlichen Gemüthe und dem Vorstellungsvermögen desselben gegeben, und nicht durch die Erfahrung und Sinnenwelt hervorgebracht sein konnten, so können auch diese Formen des Verstandes (Urbegriffe, Kategorien) nicht aus der Erfahrung geschöpft werden; sie müssen vielmehr ursprünglich im Gemüthe enthalten und in und mit demselben gegeben sein, weil alles Denken erst durch sie möglich gemacht wird. In wie fern nun alles Denken durch sie erst möglich wird, in so fern müssen sie nothwendige Formen sein; Erfahrung aber kann keine Nothwendigkeit lehren. Sie müssen reine, von aller Erfahrung unabhängige Begriffe sein, die im Verstande in der Anlage vorhanden sind, ehe wir zu denken beginnen, und die daher allem unsern Denken zum Grunde liegen.

§. 339.

Die logische Materie des Urtheils besteht erstens aus dem *Subjecte;* und dieses verhält sich zur objectiven Einheit des Prädicats oder zum Merkmale, entweder wie Einheit, oder wie Vielheit (Mannigfaltigkeit, in wie fern sie der Einheit entgegengesetzt ist,) oder wie Vielheit und Einheit zugleich. Im ersten Falle wird Ein Subject, im zweiten werden mehrere, im dritten alle in die objective Einheit des Prädicats zusammengefaſst; und das Prädicat gilt entweder von Einem Subjecte, oder von vielen, oder von allen Subjecten; und das Urtheil ist entweder ein einzelnes, oder ein particuläres, oder ein allgemeines Urtheil.

§. 340.

Die logische Materie besteht zweitens aus dem Prädicate (§. 339.), und dieses verhält sich zur ob-

jectiven Einheit des Subjects oder zum Gegenstande, wie Einheit, oder wie Vielheit, oder wie Einheit und Vielheit zugleich. Im ersten Falle ist das Prädicat in die objective Einheit des Subjects aufgenommen, im zweiten von derselben ausgeschlossen, im dritten wird eben dadurch, dass das Prädicat in die objective Einheit des Subjects aufgenommen wird, entweder im Subjecte etwas gesetzt, oder etwas vom Subjecte genommen, oder zugleich etwas gesetzt und genommen, und das Urtheil ist entweder ein bejahendes, oder ein verneinendes oder ein unendliches Urtheil.

§. 341.

Die logische Form des Urtheils besteht aus dem Zusammenfassen in die objective Einheit und ist erstens in Rücksicht auf das Zusammenzufassende, d. h. in Rücksicht auf das Prädicat und Subject, in wie fern beide zusammengenommen sich auf die Einheit des Subjects beziehen; und zweitens in Rücksicht auf das zusammenzufassende Subject, (das denkende) in wie fern das Zusammenfassen auf dasselbe bezogen wird, bestimmt.

§. 342.

In der ersten Rücksicht (§. 341.) verhält sich das Subject und Prädicat in der objectiven Einheit zusammengefasst zur objectiven Einheit, entweder wie Einheit (machen Subject und Prädicat nur ein einziges Object aus, sind innerlich als Merkmale mit dem Gegenstande verknüpft) oder wie Vielheit (machen zusammen zwei verknüpfte Objecte aus, das Prädicat ist mit dem Subjecte äusserlich, als Folge mit dem Grunde verknüpft) oder wie Einheit und Vielheit zugleich, (machen ein aus mehrern Objecten bestehendes Object, eine Gemeinschaft, aus, und

das

das Prädicat ist mit dem Subjecte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied, das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andre, mit dem es zusammengenommen Merkmal des Ganzen ist, von sich als den andern Theil ausschliesst). Im ersten Falle entstehen kategorische, im zweiten hypothetische, im dritten disjunctive Urtheile.

§. 343.

In der zweiten Rücksicht (§. 341.) ist das zusammenfassende Subject, das Ich, beim Zusammenfassen nur durch das Bewusstsein vorstellbar. Dies verhält sich zum Zusammenfassen entweder wie Einheit (das Zusammenfassen geht im Bewusstsein selbst vor, ist innerlich damit verknüpft, es wird wirklich zusammengefasst) oder wie Vielheit (ist äusserlich mit dem Bewusstsein verknüpft, kommt blos als mögliche Handlung darinn vor) oder wie Einheit und Vielheit zugleich (ist innerlich und äusserlich mit dem Bewusstsein verknüpft, die wirkliche Handlung wird im Bewusstsein durch ihre Möglichkeit bestimmt), und wir erhalten assertorische, problematische oder apodictische Urtheile.

§. 344.

Es müssen also bei jedem Urtheile *viererlei* Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt sein; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger innere, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich: 1) Das Verhältniss des Subjects zur objectiven Einheit, oder die Quantität der Urtheile; 2) das Verhältniss des Prädicats zur objectiven Einheit, oder die Qualität des Urtheils; 3) das Verhältniss des Subjects und Prädicats zusammengenommen zur

objectiven Einheit, oder die Relation des Urtheils; und 4) das Verhältniſs der, in allen drei Rückſichten, beſtimmten objectiven Einheit, oder des Urtheils ſelbſt zum Bewuſstſein; die Modalität des Urtheils.

§. 345.

Quantität, Qualität, Relation und Modalität ſind alſo logiſche, durch die Natur des Verſtandes beſtimmte, Modificationen jedes Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derſelben drei verſchiedne untergeordnete Modificationen möglich ſind, ſo entſtehen durch ſie zwölf beſondre Formen der Urtheile, von denen vier, nehmlich aus jeder der vier Arten von Modificationen eine der unter ihr enthaltnen drei Formen, jedem Urtheile zukommen müſſen.

§. 346.

Dieſe Formen der Urtheile heiſsen urſprüngliche Formen, weil ſie jedem Urtheile, für ſich allein betrachtet, zukommen müſſen, und die innere Natur deſſelben ausmachen; während alle andre Beſchaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem andern zukommen, blos äuſſere Verhältniſſe und abgeleitete Formen ſind.

§. 347.

Die Vorſtellungen aller zwölf Formen der Urtheile beſtehen 1) aus den in der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt aufgeſtellten Vorſtellungen a priori, nehmlich des Mannigfaltigen und der Einheit des Mannigfaltigen; 2) aus den verſchiednen Verbindungsarten des Mannigfaltigen. Ihr ganzer Innhalt kann alſo, nur im Vorſtellungsvermögen, in wie fern daſſelbe

Ver-

Verstand hat, und folglich nur a priori bestimmt sein.

Die Kategorien sind daher ursprünglich nichts anders als bestimmte Formen der Zusammenfassung in objective Einheit, eine bestimmte Handlungsweise des Verstandes, und in wie fern in der Handlungsweise des Verstandes seine Natur besteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verstandes, in wie fern dieselbe begreiflich ist. In den Kategorien wird also die Handlungsweise des Verstandes auf die einfachsten vorstellbaren Elemente zurück geführt, und sie sind die Grenze alles dessen, was vom Verstande begreiflich, ja auch nur vorstellbar ist, eine Grenze, die man nicht überschreiten kann, ohne sich ins grenzenlose Gebiet des Nichtvorstellbaren zu verlieren.

Ob und in wie fern die der Spontaneität (Verstand) eigenthümliche Handlungsweise in den Dingen an sich gegründet sei? oder wie sie überhaupt mit denselben zusammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der die Grenzen der Vorstellbarkeit kennt.

§. 348.

Wie sich die allgemeine Form des Urtheiles zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form: Gegenstände zu denken, verhält; so verhalten sich die besondern Formen des Urtheilens zu den besondern Formen der Begriffe (oder den Formen: Gegenstände zu denken), den Kategorien.

§. 349.

A priori bestimmte Handlungsweise des Verstandes.

In den Formen der Urtheile.		In den Kategorien.	
	1. Quantität.		
Einzelne Particuläre Allgemeine	Urtheile.	Einheit Vielheit Allheit	der Gegenstände.

2.

2.

Qualität.

Urtheile		Kategorien	
Bejahende	Urtheile.	Realität	der Gegenſtände.
Verneinende		Negation	
Unbeſtimmte		Limitation	

3.

Relation.

Urtheile		Kategorien	
Kategoriſche	Urtheile.	Subſtantialität	der Gegenſtände.
Hypothetiſche		Cauſſalität	
Disjunctive		Concurrenz	

4.

Modalität.

Urtheile		Kategorien	
Aſſertoriſche	Urtheile.	Wirklichkeit	d. Gegenſtänd.
Problematiſche		Möglichkeit	
Apodictiſche		Nothwendigkeit	

Die lichtvollſte, und mit Beiſpielen belegte, Entwickelung der vier Modificationen der Urtheile, die in dem Verſtande a priori vorhanden ſind, ſehe man in Borns Verſuch über die urſprünglichen Grundlagen u. ſ. w. S. 148 ff.

§. 350.

Die reinen Vorſtellungen der Kategorien ſind Vorſtellungen und zwar Begriffe a priori, und in ſo fern Vorſtellungen nothwendiger und allgemeiner Merkmale der durch den Verſtand beſtimmten Gegenſtände.

Die Kategorien ſelbſt ſind keine Vorſtellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber ſie ſind Formen der Begriffe, und in wie fern ſie vorſtellbar ſind, Gegenſtände von Vorſtellungen, und zwar ſolche Gegenſtände, die nicht unmittelbar durch Anſchauung, ſondern nur durch Begriffe vorgeſtellt werden können, deren Vorſtellungen alſo Begriffe ſind. Wirklich können

nen die Formen der objectiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, vorgeſtellt d. h. gedacht werden. In wie fern nun die Formen der objectiven Einheit durch die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt ſind, in ſo fern ſind die Kategorien Gegenſtände, die vor aller Vorſtellung im bloſsen Gemüthe beſtimmt ſind, und denen in ihren Vorſtellungen kein durchs Afficirtwerden beſtimmter Stoff, ſondern lediglich die a priori gedachte, d. h. auf eine Vorſtellung a priori (das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweiſe der Spontaneität, entſpricht. — Jeder beſtimmt gedachte Gegenſtand muſs, in wie fern er beſtimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden.

§. 351.

Die Kategorien werden rein vorgeſtellt, wenn man ſie von allem Empiriſchen, durchs Afficirtſein Gegebenen, und von den Formen der Anſchauung, dem bloſsen Raume und der bloſsen Zeit, abgeſondert vorſtellt. Als Gegenſtände dieſer reinen Vorſtellungen ſind ſie durch den bloſsen Verſtand und das bloſse Vorſtellungsvermögen überhaupt, unabhängig von der Sinnlichkeit, a priori beſtimmt, ob ſie ſich gleich auf Anſchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beſtimmt ſein müſſen, wenn ſie Merkmale nicht blos denkbarer, ſondern erkennbarer (d. i. denkbarer und anſchaulicher) Gegenſtände werden ſollen.

§. 352.

Die Kategorien, in ihrer beſtimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen (die bloſse Zeit) vorgeſtellt, heiſsen Schemate, und ſind, wegen dieſer Beziehung, die, in der Natur des Erkenntniſsvermögens, a priori beſtimmten Formen der

Erkenn-

Erkennbarkeit, weil ſie nichts anders ſind als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung zugleich. Die Schemate werden durch folgende Tafel erſchöpft.

1.

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe.

Zahl.

2.

Qualität in der Zeit, oder Zeitinnhalt.

Grad.

3.

Relation in der Zeit, oder Zeitordnung.

Beharrlichkeit (Subſtantialität)
Beſtimmte Succeſſion (Urſache und Wirkung)
Beſtimmtes Zugleichſein (Gemeinſchaft).

4.

Modalität in der Zeit, oder Zeitinnbegriff.

Sein zu irgend einer Zeit;
Sein in einer beſtimmten Zeit;
Sein zu aller Zeit.

Ihre tiefere Begründung und Erläuterung ſehe man in Reinholds Theorie S. 466 ff.

§. 353.

In dieſen Schematen (§. 352.) ſind die Merkmale. die den erkennbaren Gegenſtänden ſowohl durch die Natur des Verſtandes als durch die Sinnlichkeit, a priori beſtimmt ſind, vereinigt; die Kategorien verſinnlicht; die Formen der Anſchauung durch Verſtand beſtimmt; und Denkbarkeit und Anſchaulichkeit

keit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. Kein Gegenſtand alſo, dem die Schemate widerſprechen, iſt erkennbar, und jeder iſt nur in ſo fern erkennbar, als ihm die Schemate als Prädicate beigelegt werden können.

§. 354.

Die Schemate, die aus den Begriffen a priori und der a priori vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt beſtehen, können nur a priori vorgeſtellt werden; und ihre Vorſtellungen ſind eigentliche Erkenntniſſe a priori.

Erkenntniſſe, denn die Schemate können nicht vorgeſtellt werden, auſſer, daſs man Begriffe mit der Anſchauung verknüpfe, die rein vorgeſtellten Kategorien auf die rein vorgeſtellte Zeit beziehe, die Anſchauung der Zeit durch Begriffe beſtimmt denke, d. h. auf die, durch die Kategorie, beſtimmte objective Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen iſt; aber ein Erkennen a priori, weil der Gegenſtand durch keinen a poſteriori gegebnen Stoff, ſondern vor aller Vorſtellung im Erkenntniſsvermögen, durch die Formen deſſelben, beſtimmt iſt.

§. 355.

Als Gegenſtänden von Erkenntniſſen a priori kommt den Schematen Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu, indem ſie die Formen ſind, die jeder a poſteriori gegebene Stoff im Gemüthe annehmen muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, (auf die Gegenſtände) bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind.

Die Auflöſung der Vorſtellungen der Schemate, als Erkenntniſſe a priori, in eben ſo viel Urtheile, als es Schemate giebt, ſehe man bei Reinhold S. 484 ff.

§. 356.

§. 356.

Die *Erfahrung*, die die Vorſtellung der durch Sinnlichkeit vorgeſtellten (ſinnlich wahrgenommenen) Gegenſtände in einem nothwendigen Zuſammenhange (den blos der Verſtand hervorbringen kann) iſt, hat zweierlei innere Bedingungen (Beſtandtheile), wovon die einen die Form, die andern die Materie der Erfahrung ausmachen; nehmlich erſtens der Schemate, oder die in der Natur des Erkenntniſsvermögens beſtimmten Formen der Erkennbarkeit, und zweitens die Empfindung, welche den, dieſen Formen entſprechenden, Stoff der empiriſchen Erkenntniſs liefert.

§. 357.

Der oberſte Grundſatz des eigentlichen (empiriſchen) Erkennens, der zugleich das erſte Geſetz des Verſtandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung iſt, iſt daher in folgender Formel enthalten: Jeder erkennbare, vom bloſsen Vorſtellungsvermögen verſchiedene, Gegenſtand ſteht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dies iſt der oberſte, in der Natur des Erkenntniſsvermögens gegründete, Grundſatz der Wiſſenſchaft der erkennbaren Gegenſtände im ſtrengſten Sinne.

§. 358.

Alles Erkennbare muſs denkbar ſein, d. h. das angeſchaute Mannigfaltige muſs ſich in eine objective Einheit verbinden laſſen, wenn durch daſſelbe ein Gegenſtand erkannt werden ſoll. Der Begriff der Erkennbarkeit ſetzt alſo den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener, in ein Urtheil aufgelöſet, den Grund-

Grundſatz der Erkennbarkeit (§. 357.) giebt, ſo wird aus dem, in ein Urtheil aufgelöſeten, Begriffe der Denkbarkeit der Grundſatz der Denkbarkeit überhaupt hervorgehen und in folgender Formel ausgedrückt: Wenn ein Gegenſtand denkbar ſein ſoll, ſo muſs ſich das vorgeſtellte Mannigfaltige verbinden laſſen; oder eben dieſer Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenſtand, deſſen vorgeſtelltes Mannigfaltige ſich nicht verbinden läſst, iſt nicht denkbar; woraus ſich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: Keinem denkbaren Gegenſtande kommen widerſprechende Merkmale zu.

§. 359.

Dieſer Satz des Widerſpruchs muſs ſeine bisherige Stelle in der Metaphyſik verlieren, und dafür den Rang des erſten Grundſatzes der Logik einnehmen, da er das oberſte Geſetz der Denkbarkeit iſt, das dem Grundſatze der Erkennbarkeit vorausgehen muſs. In wie fern aber ſelbſt der Begriff der Denkbarkeit der Begriff der Vorſtellbarkeit als das gemeinſchaftliche Merkmal ſowohl der Denkbarkeit, als der Anſchaulichkeit und Empfindbarkeit vorausſetzt, (da das Denken ſelbſt nur eine Art des Vorſtellens iſt,) und der Begriff der Vorſtellbarkeit wieder vom Begriff der Vorſtellung, und dieſer, in Rückſicht auf ſeine Definition, vom Satze des Bewuſstſeins abhängt; in ſo fern iſt auch der Satz des Widerſpruchs nur durch den Satz des Bewuſstſeins durchgängig beſtimmbar.

Nachdem einmal die Prämiſſen, die zur Beſtimmung des eigentlichen Sinnes des Satzes des Widerſpruchs unentbehrlich ſind, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens bereits entwickelt worden ſind, ſo behauptet er, als der Satz der Denkbarkeit,

 ſeinen

feinen Rang als oberster Grundsatz der Logik. kann aber nie als oberster Grundsatz der Philosophie selbst angesehen werden, ohne nicht Philosophie mit der Logik zu verwechseln; nie als Grundsatz der Form des Vorstellens, ohne Vorstellen überhaupt mit blossem Denken zu verwirren. Freilich steht auch der Satz des Bewustseins, als solcher, *unter ihm*, aber keinesweges das Bewustsein selbst, als Factum, ohne welches selbst der Satz des Widerspruchs, als das Gesetz der Denkbarkeit, nicht möglich wäre. Der Satz des Bewustseins steht aber auch unter dem Satze des Widerspruchs nicht als unter einem Grundsatze, durch den er bestimmt würde, sondern nur als unter einem Gesetze, dem er nicht widersprechen darf. Aber durch das blosse Nichtwidersprechen würde der Satz des Bewustseins so wenig wahr sein, als es tausend andre nichtwidersprechende, und gleichwohl falsche, Sätze sind, — wenn er nicht den Realgrund seiner Wahrheit (nicht aus dem Satze des Widerspruchs, der keinen solchen Grund enthalten kann, sondern) aus dem Bewustsein selbst, das er ausdrückt, zöge.

§. 360.

Die Logik ist daher die Wissenschaft der, aus den ursprünglichen Formen des Verstandes, abgeleiteten Gesetze des Denkens, und ist die reine, in wie fern sie diese Gesetze und Regeln im Allgemeinen vorträgt; die angwandte, in wie fern sie die Regeln in ihrem Zusammenhange mit den Hindernissen und Beförderungsmitteln derselben in der Erfahrung betrachtet.

Die wesentlichsten Momente der reinen Logik werden, wenn sie auch unter keiner isolirten Rubrik aufgestellt wird, doch keinesweges in diesem Lehrbuche vermisst werden, Vorstellung, Anschauung, Begriff, Urtheil — Sinnlichkeit und Verstand sind bereits nach ihren ursprünglichen Formen erläutert; in der Theorie der Vernunft werden noch die Schlüsse hin-

hinzugefügt, und über mehrere Verirrungen des Menschen ist schon in der empirischen Psychologie manches in einem gesetzmäfsigen Zusammenhange beigebracht worden. Sollen aber ja von diesem propädevtischen Lehrbuche, das eigentlich einen zweiten höhern Cursus einleiten und vorbereiten soll, gefordert werden, dafs es auch über die Vollkommenheit der Begriffe, über Definitionen, und dergleichen sich verbreiten und überhaupt die schulmäfsige Gestalt der Logik, hätte darstellen sollen, so kann man für diesen Behuf sich leicht durch den Gebrauch der schätzbaren Kiesewetterschen Logik helfen, um nehmlich das hier für den ersten Cursus angedeutete und nicht völlig ausgeführte, erschöpfen zu können im mündlichen Vortrage.

§. 361.

Die Logik, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist also keinesweges die Grundwissenschaft für die gesammte Philosophie nach Innhalt und Form, denn sie ist selbst erst in dem Vorstellungsvermögen überhaupt begründet; sie liefert uns ferner keinesweges die sämmtlichen ursprünglichen Grundlagen der Möglichkeit unsrer Erkenntnisse, denn sie setzt dazu die Theorie der Sinnlichkeit, und die Formen derselben, Raum und Zeit, voraus; sie enthält daher blos die Kriterien der formalen Wahrheit in unsern Vorstellungen und in den Verbindungen derselben.

Theorie der Vernunft.

§. 362.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heifst Idee in engerer Bedeutung, und das Vermögen, durchs Verbinden des gedachten

Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst **Vernunft in engerer Bedeutung.**

Der **Stoff** der *Idee* ist das **gedachte**, durch mehrere Begriffe vorgestellte und durch den Verstand verbundne Mannigfaltige, dagegen der Stoff des eigentlichen *Begriffs* das **angeschaute**, durch blosse Apprehension verbundne Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durch Afficirtsein **gegebne** Mannigfaltige ist. Während sich die **Anschauung** unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr Stoff entspricht, der **Begriff** aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die **Idee** auf blosse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmales, das die Vernunft durch Verbindung der, durch den Verstand gedachter, Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

§. 363.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, wird durch: **schliessen** bezeichnet und der Vernunft in engerer Bedeutung (§. 362.) beigelegt, nehmlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobei ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädicate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch die Vernunft ein Prädicat des Prädicates (das Merkmal des Merkmals) erzeugt ist.

§. 364.

Da nun eine Regel ein Satz heisst, der den Grund mehrerer andrer in sich begreift; da durch Subsumtion ein Satz einer Regel untergeordnet wird; und durch das Schliessen der Grund eines Urtheils durch Subsumtion

tion unter einer Regel angegeben wird; so besteht ein förmlich geordneter Vernunftschluss (Syllogismus) aus der Regel (dem Obersatze), der Subsumtion (dem Untersatze), (die beide zusammen die Prämissen heissen,) und aus einem Satze, durch welchen die Wahrheit in den beiden vorigen begründet wird, dem Schlussatz. Der letzte muss aber von der Folgerung unterschieden werden, die in dem Zusammenhange des Schlussatzes mit den Prämissen besteht und die innerliche Form des Vernunftschlusses ausmacht.

§. 365.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden, des a priori gedachten entsteht, heisst Idee in engster Bedeutung, und das Vermögen durchs Verbinden des a priori gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst Vernunft in engster Bedeutung.

Jede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist Idee in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen a posteriori, oder aus Begriffen a priori entstanden sein. Da aber die Ideen, die aus diesen verschiednen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres Stoffes wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besondern Ausdruck zur Bezeichnung dieses Unterschiedes fehlt; so nennen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen a posteriori (aus Begriffen die sich durch die Schemate auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise Ideen in engerer — die Vorstellungen aber, die aus blossen Begriffen a priori (den rein vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise Ideen in engster Bedeutung.

§. 366.

Die, in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte, Form der Idee überhaupt

 besteht

besteht in der Einheit des, den Formen der Anschauung widersprechenden, und an den blossen Formen der Urtheile bestimmten, und folglich unbedingten (an die Bedingungen des empirischen Stoffes nicht gebundnen) Mannigfaltigen, die darum auch die unbedingte oder absolute Einheit heisst.

Die, in der Form des Verstandes bestimmmte, Mannigfaltigkeit der Begriffe und Urtheile, ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im Aussereinander — und Nacheinandersein d. h. in blossen Modificationen des blossen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiednen Arten des Verknüpftseins, d. h. in blossen Modificationen der blossen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien, ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende Mannigfaltigkeit; sie kommt dem zweiten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität und nicht durch die Sinnlichkeit zu.

§. 367.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das mittelbare Urtheil oder der Vernunftschluss (§. 363. §. 364.), dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beiden ersten Formen der Urtheile (§. 341. §. 349.) nach allen vier Momenten, nehmlich aus der unbedingten Allheit, Limitation, Concurrenz und Nothwendigkeit, besteht.

Da jedes Urtheil Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben muss, so muss sie auch das mittelbare Urtheil, der Vernunftschluss, haben. Der Vernunftschluss besteht aber aus der Verknüpfung zweier Begriffe, d. h. zweier durch zweierlei Handlungsweisen bestimmter Producte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt sein müssen. Der Vernunftschluss

schluss kann also die zwei Begriffe nur durch eine Handlungsweise verknüpfen, in welcher die Handlungsweisen, durch welche die beiden Begriffe bestimmt werden, verknüpft sind. Wirklich besteht in jedem Vernunftschlusse der Obersatz aus einem allgemeinen Satze, zu dem sich der Untersatz wie ein particulärer, der Schlusssatz aber wie ein einzelner Satz verhält, und es leuchtet daraus ein, dass die Form des *mittelbaren* Urtheils aus den beiden verknüpften ersteren Formen des unmittelbaren besteht.

§. 368.

So wie die Allheit, die Limitation, die Concurrenz und die Nothwendigkeit (§. 367.) *comparativ* und *bedingt* werden, in wie fern sie durch den Verstand bestimmt sind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgestellt werden müssen; so werden sie absolut und unbedingt, in wie fern sie durch Vernunft bestimmt sind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit widersprechendes vorgestellt werden müssen.

In wie fern diese Kategorien als blosse Formen der Urtheile dem Verstande in engerer Bedeutung angehören, sind sie weder bedingt noch unbedingt. In wie fern sie in den Schematen durch die Zeit bestimmt sind, gehören sie dem Verstande in engster Bedeutung an, und sind bedingt. In wie fern sie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils (des Vernunftschlusses) bestimmt sind, gehören sie der Vernunft an, und sind unbedingt.

§. 369.

Die Vorstellung der, in der Form des Vernunftschlusses a priori bestimmten, unbedingten *Einheit* ist Idee in engster Bedeutung, und zwar die höchste und allgemeinste Idee; und die, in der

der Natur der Vernunft bestimmten, *Merkmale* des Gegenstandes dieser Idee (oder der rein vorgestellten unbedingten Einheit) sind Totalität, Grenzenlosigkeit, das Allbefassende, und absolute Nothwendigkeit.

(Man vergleiche die Note zu dem §. 365.) Idee im engsten Sinne ist die Vorstellung welche aus der Verknüpfung von Begriffen a priori entsteht. Die Idee der unbedingten Einheit (§. 369.) entsteht aber aus der Verknüpfung der rein vorgestellten beiden ersten Kategorien, nach allen vier Momenten, also ist sie Idee im strengsten Sinne. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft, und der Form ist, welche alle Gegenstände, in wie fern sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen; in so fern kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

§. 370.

Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenstand für alle vernünftige Wesen, der in eben dem Verhältnisse, als sich die Vernunft mehr entwickelt, bestimmter gedacht werden muss, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenstände ist, die durch Vernunft vorgestellt werden.

§. 371.

Diese unbedingte Einheit muss aber auch von jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch als etwas an sich nothwendiges, alle Grenzen ausschliessendes, alles Befassendes, und Vollendetes gedacht werden.

Man hat an ihr bald die Gottheit, bald das Universum zu erkennen geglaubt, bis Kant sie zuerst in der

der Natur des Vernunftschlusses darstellte, und die Nothwendigkeit sie zu denken, aus der Form, an welche die Thätigkeit der Vernunft gewiesen ist, deducirte.

§. 372.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände sein. Da sie aber ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbaren Gegenstände ist, so ist es offenbar, dass die Gegenstände, in so fern sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar sein und dass durch blose Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Grenzenlosigkeit, das Allesbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind blosse Merkmale, der, durch Vernunft erzeugten und in der Natur derselben bestimmten, Einheit und Begriffe.

§. 373.

Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstände der Erfahrung, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Innhalt aus lauter Subjecten und Prädicaten unter der Form der Anschauung bestehen muss, und welcher in so fern alles Unbedingte widerspricht.

§. 374.

Dagegen ist die unbedingte Einheit (§. 373.) ein mittelbares Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal, das sich auf dieselben vermittelst der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche, durch Vernunft verknüpft, eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen verknü-

knüpfende Verstand nicht geben kann, Vernunfteinheit.

§. 375.

Die Vernunft verbindet nehmlich an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen bloſses Product des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren, in wie fern es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist, (objective Einheit) sondern Einheit des Erkennbaren, in wie fern es blos denkbar ist (unbedingte Einheit); sie bewirkt daher durch verknüpfte Begriffe einen Zusammenhang, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie fern Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen sein muſs.

Die objective Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen; die unbedingte Einheit hingegen welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf bloſse Begriffe, die durch sie einer höhern Einheit untergeordnet werden.

§. 376.

Die unbedingte Einheit wird aber vermittelst der Ketegorien auf die Form der Anschauung bezogen, und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, mittelbar, der Form der Vernunft unterworfen. (§. 375.) Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen bezogen, und die vier Merkmale der unbedingten Einheit (§. 369.) werden, vermittelst der vier Momente der Kategorien, vier denkbare Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser, durch Vernunft bestimmter mittelbarer, Merkmale der Erscheinungen ausdrücken, sind die Vernunftgesetze

setze der systematischen Einheit der Erfahrung.

§. 377.

Das *erste* Vernunftgesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle extensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.

Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begrenzte Grösse, als Zahl, vorgestellt; durch Vernunft gedacht, wird sie als unbedingte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse in der Zeit, als Zahllosigkeit, als eine Grösse vorgestellt, die durch Vielheit allein in der Zeit bestimmt ist, keine Grenze der Vielheit hat, und ins Unendliche Grösse ist. Die Vernunft schliesst in so fern alle absolute (d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte) Grenze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus. an der Sinnenwelt läfst sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken.

§. 378.

Das *zweite* Vernunftgesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle intensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.

Die intensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Grösse der Qualität, als Grad, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als, unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse der Qualität in der Zeit, als Continuität in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so fern alle absolute, d. i. nicht

durch

durch den Verstand in der Zeit bestimmte Grenze der Intension aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst sich nichts Gradloses, weder absolute Realität, noch absolute Negation und unter den verschiednen Graden selbst, kein Sprung denken. Die Grenzenlosigkeit der absoluten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anschauung eingeschränkt, und die Form der Anschauung durch den, als unbedingt gedachten, Begriff der Qualität zur Grenzenlosigkeit erweitert.

§. 379.

Das *dritte* Gesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle Verknüpfung der Erscheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.

Das Allbefassende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung, durch den, als unbedingt, durch Vernunft, gedachten Begriff der Relation zum Allbefassenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begrenzte Dauer, Folge und Zugleichsein vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als in der Zeit unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare, Dauer, Folge und Zugleichsein, als grenzenloser Zusammenhang in der Zeit vorgestellt. Die Vernunft schlieſst in so fern alle absolute, d. i. nicht durch den Verstand bestimmte, Grenze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt sind alle Erscheinungen mit Erscheinnngen verknüpft; und es läſst sich in der Sinnenwelt nichts isolirtes, und mithin auch nichts absolut anfangendes Denken.

§. 380.

Das *vierte* Gesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle Nothwendigkeit der Erscheinungen (das Sein der Erscheinungen zu aller Zeit) muſs als unbedingt gedacht werden.

Die

Die abſolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung wird durch den als unbedingt, durch Vernunft, gedachten Begriff der Nothwendigkeit zum unbedingten Sein in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit, durch Verſtand gedacht, wird in der Verknüpfung ihrer beiden erſten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit beſtimmte, bedingte, begrenzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Sein in aller Zeit vorgeſtellt. Durch Vernunft gedacht, wird ſie als unbeſtimmtes, aber ins Unendliche beſtimmbares, ins Grenzenloſe von ſeinen Beſtimmungen abhängiges, Sein in aller Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo fern alle abſolute, nicht durch den Verſtand beſtimmte, Grenze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts abſolut nothwendiges denken, ſondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erſcheinung muſs als bedingt, und folglich das Bedingtſein von allen ins Grenzenloſe fortgehend, als unbedingt, gedacht werden. In der Sinnenwelt iſt alſo jede mögliche Begebenheit durch andre, vorwärts, ſeitwärts und rückwärts, nach den Geſetzen der Erfahrung beſtimmt.

§. 381.

Dieſe vier Geſetze der Vernunfteinheit beſtehen eigentlich aus eben ſo vielen Geſetzen der Verſtandeseinheit, die durch Vernunft vorgeſtellt, und folglich zum Unbedingten erweitert ſind; aus Geſetzen, die durch den Verſtand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anſchauung bezogen, conſtitutive Geſetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht, und folglich nur vermittelſt der Begriffe auf die Form der Anſchauung bezogen, blos regulative Geſetze der Erfahrung ſind; die in der erſten Rückſicht die objective Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbaren und anſchaulichen, des

des erkennbaren Mannigfaltigen; in der zweiten aber die unbedingte Einheit des in der Erfahrung blos denkbaren Mannigfaltigen, bestimmen.

§. 382.

Das oberste Gesetz, das, für die systematische Einheit der Erfahrung, wie sie die Vernunft denkt, aus diesen Untersuchungen resultirt, ist daher: Im Ganzen der Erfahrung, in der systematischen Einheit der Sinnenwelt, läſst sich nichts denken, das nicht dem Gesetze der unbedingten Einheit gemäſs wäre (das sich nicht, nach diesem Gesetze, durch Vernunft verknüpfen lieſse.

§. 383.

Aus diesem obersten Gesetze (§. 382.), welches die Vernunft der Erfahrung vorschreibt, und welches das Gesetz der systematischen Einheit aller empirischen Erkenntniſs ist, folgen unmittelbar die drei Principien, durch welche die Vernunft den Verstand bei der Naturordnung leitet, und seine Untersuchungen zum wissenschaftlichen Zusammenhange erhebt.

§. 384.

1) Das Princip der Homogoneität, oder das *Gesetz der Gattungen*: das durch den bloſsen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.

Das durch den bloſsen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjecte Eines Prädicats, dem gleichartigen Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, Gattung.

§. 385.

2) Das Princip der Specification, oder das *Gesetz der Arten:* Die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.

Die,

Die, durch den blofsen Verftand beftimmte, Einheit befteht in der Einheit des Subjects, in wie fern fie durch blofse Einheit des Prädicats beftimmt wird. Ift diefes Prädicat eine Anfchauung, fo ift die Einheit individuell; ift es aber ein blofser Begriff, fo ift die Einheit eine Art, d. i. Einheit, die fich nicht unmittelbar, fondern durch ein, mehreren gemeinfchaftliches, Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgeftellt werden kann.

§. 386.

3) Das Gefetz der Continuität der logifchen Formen, das aus der Verknüpfung der Gefetze der Homogoneität und der Specification befteht; und einen ununterbrochnen Uebergang von einer jeden Art zur andern, fowohl im Auffteigen zu höhern Gattungen, als auch im Herabfteigen zu niedrigern Arten, und durch beides den durchgängigen fyftematifchen Zufammenhang nothwendig macht.

§. 387.

Alle diefe drei Principien (§. 384-386.) find in der Natur des Vorftellungsvermögens, in wie fern daffelbe Vernunft befitzt, a priori beftimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen, als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich.

§. 388.

Da es im Momente der Relation (§. 349. 3.) dreierlei verfchieden beftimmte Arten giebt, wie Prädicate und Subjecte mit einander in einer objectiven Einheit verknüpft fein können; nehmlich nach der kategorifchen, hypothetifchen und disjunctiven Form; fo begreift die allgemeine Form der Vernunftfchlüffe (§. 363. 364.) ebenfalls drei befondre, in der Natur der reinen

Ver-

Vernunft bestimmte, Formen, nehmlich die Form des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlusses unter sich.

Der Mittelbegriff im Vernunftschlusse kann sich nehmlich zum Prädicate wie Gegenstand zu seinem Merkmale (*kategorisch*), oder wie Grund zur Folge (*hypothetisch*), oder wie ein Glied zu dem andern, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht (*disjunctiv*), verhalten.

§. 389.

Durch diese dreifache Form des Vernunftschlusses (§. 388.) wird die allgemeine Form der Ideen überhaupt, (oder die unbedingte Einheit) in drei besondern Formen besondrer Ideen näher bestimmt. Jene allgemeine Form (Handlungsweise) der Vernunft besteht nehmlich im Zusammenfassen eines Subjects und Prädicats in unbedingte Einheit; die drei besondern, aus derselben resultirenden, Formen (Handlungsweisen der Vernunft) bestehen im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobei 1) das Subject entweder als Gegenstand und das Prädicat als Merkmal, 2) oder das Subject als Grund und das Prädicat als Folge, 3) oder das Subject als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädicat als das andre bestimmt ist.

§. 390.

So wie die Vorstellung der, durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten, Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist, so sind die Vorstellungen der, durch diese drei Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjectes, des Grundes und der Gemeinschaft, oder die Ideen des absoluten Subjects, des absoluten Grundes, und der absoluten Gemeinschaft.

Die

Die in der Natur des Verſtandes beſtimmten Kategorien der Subſtanz, der Urſache und der Gemeinſchaft (§. 349.) können ſowohl auf den Verſtand als auf die Vernunft bezogen werden. Im erſtern Falle werden ſie, als bloſse Formen Gegenſtände überhaupt zu denken, auf die Form der ſinnlichen Anſchauung angewendet, wie ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die Formen der Erkennbarkeit ausmachen, und Formen (Merkmale) der Einheit des Anſchaulichen ſind. Im zweiten Falle (wo ſie auf die Form der Vernunft, auf die unbedingte Einheit, bezogen werden,) bewirken ſie, in Verbindung mit der unbedingten Einheit, (der Einheit jener Merkmale, die im bloſsen Verſtande ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des vollſtändigen Zuſammenhanges unter den empiriſchen Erkenntniſſen, und ſind Merkmale derjenigen Einheit, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in dem Anſchaulichen Hervorgebrachte (das Gedachte) zuſammengefaſst wird, — Formen und Merkmale der Vernunfteinheit.

§. 391.

Das abſolute Subject, der abſolute Grund und die abſolute Gemeinſchaft beſtimmen die objective Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie fern ſie auf die in der empiriſchen Erkenntniſs a poſteriori vorgeſtellten Dinge auſſer uns mittelbar bezogen werden; ſie beſtimmen die ſubjective Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie fern ſie auf das im deutlichen Bewuſtſein a priori vorgeſtellte vorſtellende Subject unmittelbar bezogen werden.

Im deutlichen Bewuſtſein werden die Vorſtellungen auf das vorgeſtellte Ich bezogen, welches ſich nur als abſolutes Subject des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermöges vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

§. 392.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (d. i. der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen sowohl des äussern als des innern Sinnes) wird also durch sechs Ideen vorgestellt, wovon drei die objective Einheit der äussern (§. 391.), und drei die subjective Einheit der innern Erfahrung betreffen; drei durch die Schemate (§. 352-354.) und folglich mittelbar auf Objecte, drei aber unmittelbar durch Vernunft auf das vorstellende Subject bezogen werden; drei, in wie fern sie sich durch die Schemate auf einen objectiven Stoff beziehen, mittelbare objecte Realität haben und in so fern blos Ideen in engerer Bedeutung sind; drei hingegen, in wie fern sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subject des Vorstellungsvnrmögens unmittelbar beziehen, subjective im blossen Subjecte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in so fern Ideen in engster Bedeutung sind. Durch die einen wird dasjenige, was in der Erfahrung blos objectiv und von uns unabhängig ist; durch die andern dasjenige, was in ihr blos subjectiv und von uns abhängig ist, im durchgängigen Zusammenhange vorgestellt.

Was in diesen und den nächstfolgenden §§ nur angedeutet werden kann, wird in den metaphysischen Untersuchungen weiter entwickelt werden.

§. 393.

Durch die Idee des absoluten Subjects (§. 390.) wird dasjenige, was den Erscheinungen des äussern Sinnes objectiv und des innern Sinnes subjectiv zum Grunde liegt, nicht als Ding an sich, sondern unter der, in der Natur der Vernunft bestimmten, Form vorgestellt.

§. 394.

§. 394.

Das absolute Subject des Vorstellungsvermögens ist aber weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar, daher kann es weder unter der Form des Raumes, (als etwas Ausgedehntes) noch unter der Form der Zeit (als etwas Vorübergehendes), sondern nur als absolute, alles Mannigfaltige ausschliessende, unveränderliche Einheit vorgestellt werden. Da aber diese Einheit ein, in der blossen Handlungsweise der Vernunft bestimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes, Product der Spontaneität ist, so wird das Ding an sich, das dem Vorstellungsvermögen zum Grunde liegt, keinesweges als Ding an sich, sondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Form desselben bestimmt, vorgestellt; und die absolute Einheit kommt dem Vorstellenden nur in wie fern dasselbe (durch Vernunft) vorstellbar ist, zu; und kann also schlechterdings nicht die Einfachheit des Vorstellenden, als eines Dinges an sich, bedeuten; das, in wie fern es Ding an sich ist, weder als einfach noch als zusammengesetzt, sondern gar nicht vorgestellt werden kann.

Das absolute Subject ist das gemeinschaftliche, in der Natur der Vernunft bestimmte, Merkmal desjenigen, was den Erscheinungen des äussern Sinnes objectiv, und den Erscheinungen des innern Sinnes subjectiv zum Grunde liegt.

§. 395.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den, in der Sinnenwelt erkennbaren Ursachen, vollständige Einheit giebt, wird eine erste Ursache überhaupt gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen läst, als dass sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein

Glied von der Reihe der erkennbaren Ursachen und Wirkungen sein kann. Die Idee der ersten Ursache, die man oft in einem Wesen der übersinnlichen Welt realisiren und dasselbe an die Spitze aller existirenden Wesen setzen wollte, bedeutet nichts als die Vernunfteinheit der Caussalverknüpfung. — Durch die Idee der absoluten Gemeinschaft (§. 390. 391.), bezogen auf die Subjecte der Erscheinungen des äussern Sinnes, ist die Idee der physischen Welt, — bezogen auf die Subjecte der Erscheinungen des innern Sinnes (die vorstellenden); die Idee der moralischen Welt, — bezogen auf die Idee dieser beiden Welten, die Idee der intelligiblen Welt, oder des Universums, bestimmt. — Die durch die Vernunft gedachte Vielheit, die absolute Allheit, der dem Universum zukommenden Realitäten, durch die Idee der absoluten Gemeinschaft bestimmt, giebt die Vorstellung des absoluten Inbegriffs aller Realitäten, in wiefern dieselben als unbegrenzt gedacht werden müssen, durch die Idee des absoluten Subjects bestimmt — die Vorstellung des allerrealsten, selbstständigen Wesens; durch die Idee der absoluten Ursache — die Vorstellung des allerrealsten Wesens als erste Ursache.

Die völlige Entwickelung dieser Idee gehört der Metaphysik im engern Sinne (§. 581.) an.

§. 396.

Die vorzüglichsten hieher gehörigen Schriften, deren Censur dem Lehrer, nach seiner individuellen Ansicht überlassen bleiben muss, sind folgende:

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. (Riga 1794.) 4te Auflage.

Erläu-

Erläuternde Schriften darüber:

J. SCHULZ, *Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Königsberg 1784.)

DERSELBE, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.* 2 Theile.

F. G. BORN, *Versuch über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unsrer Erkenntniss.* (Leipzig 1791.)

J. S. BECK, *erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften Kants,* 3 Theile. Der dritte auch unter einem besondern Titel: *Einzig möglicher Standpunkt etc.*

G. F. D. GÖSS, *systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik* (1794.)

G. S. A. MELLIN, *Marginalien und Register zu Kants Kritik der r. Vernunft.* (1794.)

DERSELBE, *Wörterbuch der kritischen Philosophie.* 2 Theile. (1797. 1798.)

J. G. BUHLE, *Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der r. Vernunft.* (Göttingen 1795.)

C. C. E. SCHMID, *Kritik der reinen Vernunft.* Dritte Auflage.

F. BOUTERWECK, *Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach Kantischer Lehre vorgelegt.* (Göttingen 1793.)

MEHMEL, *Darstellung der Philosophie etc.* 1. Theil. (Erlangen 1797.)

VEHR, *philosophischer Versuch über die metaphysische Naturlehre, Seelenlehre, Weltlehre und Gotteslehre.* (1795.)

BENDAVID, *Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft.* (1795.)

GROHMANN, *neue Beiträge zur kritischen Philosophie, und insonderheit zur Logik.* (Leipzig 1796.)

Auf eignem Wege, mit systematischem Geiste, gestützt aber auf die Kritik, brachen sich Reinhold, Abicht, Fichte — und die Sceptiker ihre eigne Bahn.

Reinhold machte die ersten Versuche seiner (nun zurückgenommenen) Elementarphilosophie in:

K. L. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* (Jena 1789.)

Das daselbst aufgestellte System (auf dem analytischen Wege nehmlich das zu erreichen, was Kant auf dem synthetischen (durch die Aufstellung der ursprünglichen Verstandesbegriffe) geleistet hatte), weiter zu erörtern, zu berichtigen und zu vertheidigen, dienen schon mittelbar, seine Briefe über die Kantische Philosophie, unmittelbar aber

DERSELBE, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, und zwar gehören aus dem ersten Bande, der das Fundament der Elementarphilosophie betrifft, folgende Abhandlungen hieher:

Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. S. 91 ff.

Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. S. 165 ff.

Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft. S. 365 ff.

Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 339 ff. Aus dem zweiten Bande:

Ueber

Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. S. 1 ff.

Derselbe, *über das Fundament des philosophischen Wissens.* (Jena 1791.)

Im Einzelnen schlossen sich an die Reinholdsche Elementarphilosophie, Fülleborn, Forberg, Niethammer, Krug, besonders aber Neeb an:

J. Neeb, *System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewufstseyns gegründet.* (Frankfurt 1795. 1796.) 2 Theile.

Gegen die Reinholdsche Theorie kämpfte zunächst G. F. Schulze, in seinem *Aenesidemus.*

Gegen die Angriffe des Aenesidemus suchte die Reinholdsche Theorie zu vertheidigen:

J. C. C. Visbeck, *die Hauptmomente der Reinholdschen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus untersucht.* (Lpzg. 1794.)

Andre Angriffe auf die Elementarphilosophie geschahen in vielen Recensionen des ersten Jahrgangs (1795.) der Jakobschen Annalen, besonders aber in J. S. Becks schon angeführtem einzig möglichen Standpunkt etc.; überwunden erklärte sich endlich Reinhold selbst von dem Fichteschen Idealismus.

Reinhold, *Auswahl vermischter Schriften,* im *zweiten* Theile (Jena 1797.) in der Abhandlung:
Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transscendentalen Philosophie überhaupt. S. 1-363.

Für die, die in der Elementarphilosophie allein das Heil der Philosophie suchten, ist dieses Reinholdsche Bekenntniss allerdings ein harter Schlag; er würde mich selbst treffen, wenn ich noch die nehmliche Ueberzeugung von der entschiedenen Begründung aller Philosophie durch die Reinholdsche Theorie hätte, die ich hatte, als dieses Lehrbuch zum ersten Male erschien. Da aber bereits schon früher, ehe Reinhold sich selbst darüber erklärte, mein Bekenntniss über den Weg, den ich gegenwärtig für die Philosophie einschlage, in Eggers kritischem Magazin erschienen ist, so glaube ich bloss hier erklären zu müssen, dass das, was dieses Werk enthält, eine getreue und gedrängte Darstellung der Reinholdschen Theorie sein sollte und selbst nach dem Zeugnisse mehrerer Recensenten, wirklich ist, dass dadurch sein Werth noch immer in sich bleibt; dass ich aber keinesweges bis jetzt noch, vielleicht aus der subjectiven Richtung, die meine philosophischen Untersuchungen während der Zeit nahmen, Reinholden bei seinem Uebergange zum Idealismus nachfolgen kann, meine eigene neue Theorie aber diesem Werke einzuschalten, würde eben so viel sein, als ein ganz neues Werk ausarbeiten, daher ich, bis das, was ich als Resultat meines eignen Nachdenkens dem Publikum vorlegen werde, hinlänglich gereift sein wird, dieses Werk lieber in seiner ehemaligen nur etwas verbesserten, und in der Litteratur fortgeführten Gestalt habe wieder erscheinen lassen. (Das mehrere darüber in der Vorrede.)

Eine zweite eigene Bahn schlug Abicht ein:

J. H. Abicht, Philosophie der Erkenntnisse. 2 Theile. (Bayreuth 1791.)

Derselbe, kritische Briefe etc. (Nürnb. 1793.)

Der-

DERSELBE, *System der Elementarphilosophie, oder vollständige Naturlehre der Erkenntniss- Gefühls- und Willenskraft.* (Erlangen 1795.)

Am originellsten, anfangs wenig verstanden, immer sehr angegriffen von kritischen und nicht kritischen Philosophen, neuerdings mehr tolerirt, als dass sich der grössere Theil der denkenden Philosophen, bei aller Anerkennung seines systematischen Geistes, bereits an ihn angeschlossen hätte:

J. G. FICHTE, *über den Begriff der Wissenschaftslehre.* (Weimar 1794.)

DERSELBE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* (Leipzig 1794.)

DERSELBE, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.* (Lpzg. 1795.)

DERSELBE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* im philos. Journal 1797. 1. Heft, S. 1 ff.

Unabhängig von ihm, aber zu gleicher Zeit kam auf die nehmlichen Resultate:

J. W. F. SCHELLING, *uber die Möglichkeit der Form einer Philosophie überhaupt.* (Tübingen 1794.)

DERSELBE, *vom Ich, als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* (1795.)

An Fichte's Resultate haben sich neuerlich Reinhold (*vermischte Schriften* 2. Th.) Schaumann, Michaelis, Niethammer, Berger etc. mehr oder minder angeschlossen, und die Anwendung seiner Theorie auf verschiedene Zweige der philosophischen Wissenschaften versucht.

Lehrbücher der Logik, nach kritischen Principien sind folgende am bekanntesten:

L. H. JAKOB, *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik.* (Halle 1793.) 3te Aufl.

J. G. C. C. KIESEWETTER, *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen.* 2te Aufl.

C. C. E. SCHMID, *Logik.* (Jena 1796.)

F. W. D. SNELL, *Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie,* 2 Thle. (1794.)

J. C. G. WERDERMANN, *kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt.* (Lpzg. 1793.)

J. G. NEHR, *Logik für die obern Klassen in gelehrten Schulen.* (Nürnb. 1797.)

J. A. H. TITTMANN, *Grundriss der Elementarlogik.* (Lpzg. 1795.)

G. F. D. GÖSS, *Grundriss der Logik.* (Ansbach 1795.)

Und die Lateinischen Lehrbücher von Weber und Metz.

Mit beständiger Hinsicht und Benutzung der kritischen Schriften:

J. G. E. MAASS, *Grundriss der Logik.* (Halle 1793.)

J. C. HOFFBAUER, *Anfangsgründe der Logik.* (Halle 1794.)

Erläuternd, prüfend und widerlegend die Kritik, gehören hieher noch folgende Schriften:

K. F. HEYDENREICH, *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie.* (Lpzg. 1793.)

S. MAIMON, *Versuche über die Transscendentalphilosophie.* (Berlin 1790.)

DERSELBE, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens.* (Berl. 1794)

DER-

Derselbe, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist.* (Lpzg. 1797.)

(Pestalozzi,) *Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung d. Menschengeschlechts.* (Zürich 1797.)

A. Weishaupt, über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniss. (1787.)

Derselbe, *über die Lehre von den Gründen und Ursachen aller Dinge.* (Regensb. 1794.)

E. Platner, philosophische Aphorismen, 1 Theil. Ganz neue Ausarbeitung. (Lpzg. 1793.)

J. A. H. Ulrich, Institutiones logicae et metaphysicae, perpetua Kantianae disciplinae ratione habita. (Jen. 1797.) Edit. 2.

G. F. Schulze, Grundriss d. philosoph. Wissenschaften. (Wittenb.) 2 Thle.

J. G. H. Feder, Grundsätze der Logik und Metaphysik. (Göttingen 1794.)

J. H. A. Reimarus, über die Gründe der menschlichen Erkenntniss. (1787.)

Brastberger, *Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Halle 1796.)

Minder bedeutende Schutzschriften für die kritische Philosophie, und minder bedeutende grösstentheils auf Missverständnissen beruhende, Angriffe auf sie, z. B. Schönbergers, Stattlers, Schäfers, Pirners, Peukers etc. Schriften verdienen nicht angeführt zu werden.

Wis-

Wissenschaft des Gefühlsvermögens.

§. 397.

Das Gefühlsvermögen ist das Vermögen, sich der Lust oder Unlust bewusst zu werden.

§. 398.

Verhältniss des Gefühls zur Empfindung und zum Begehren.

Eine Veränderung in unserm Subjecte, die mit dem Bewusstsein ihres Daseins verknüpft ist, heisst Empfindung; wird sie ausser diesem Bewusstsein von etwas Angenehmem oder Unangenehmem begleitet, so wird sie zum Gefühl; kommt neben dem Angenehmen oder Unangenehmen noch ein Bestreben dazu, den Gegenstand zu erlangen oder zu entfernen, so ist es eine Aeusserung des Begehrungsvermögens und heisst Begierde oder Leidenschaft, je nachdem diess Bestreben modificirt wird; ist endlich das Angenehme oder Unangenehme von der Art, dass es unser Gemüth in starke Erschütterung setzt, ohne ein Bestreben zu erzeugen, so ist es eine Gemüthsbewegung.

§. 399.

In wie fern mit jedem Gefühle der Lust oder Unlust gewisse Bedingungen oder Folgen regelmässig zusam-

sammenhängen, in so fern läſst sich theils eine Erklärung des Gefühls bilden, in welcher die äuſsern charakteristischen Merkmale desselben zusammengefaſst sind, theils läſst sich auch erwarten, daſs, nach der lichtvollen Deduction des Gefühls selbst und seines Verhältnisses zu den übrigen Zuständen der Organisation und des Gemüthes, auch eine Theorie des Gefühlsvermögens, nach allgemeinen Principien, möglich sein müsse, die eben so wissenschaftlich wäre wie die Theorien des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens, und so wie diese ihren Gegenstand erschöpfte und zugleich das Verhältniſs aller drei, in und mit dem Gemüthe gegebnen, und aus der Verbindung der Organisation mit dem Gemüthe zu einer bestimmten und nothwendigen Wirkungsart resultirenden, Vermögen gegen einander darstellte.

Die Theorie des Gefühlsvermögens ist bis itzt noch am wenigsten angebaut gewesen; daher darf es uns auch nicht befremden, daſs wir mit der wissenschaftlichen Behandlung dieses Vermögens noch nicht aufs Reine sind, da ohnedies, wegen der fast unerklärbaren, und doch w i r k l i c h e n (auf einem Factum beruhenden) Verbindung der Organisation und des Gemüths zu dem Ganzen einer Person, der wir gewisse Gefühle beilegen, die Festsetzung der Principien für die wissenschaftliche Begründung des Gefühlsvermögens mit eignen Schwierigkeiten zu ringen hat! Doch dürfen wir erwarten, daſs das, was bis itzt noch nicht vollendet werden kann, durch nähere Untersuchungen und vielseitige Behandlungen immer mehr seiner Reife werde näher gebracht werden. — In den nachstehenden Untersuchungen schlieſse ich mich zunächst an S c h m i d s e m p i r i s c h e P s y c h o l o g i e an, suche das Wichtigste aus seinen Resultaten zu concentriren, und meine eignen Beobachtungen, wo ich im Einzelnen von ihm abweiche, beizubringen.

§. 400.

§. 400.

Merkmale eines Gefühls überhaupt.

a) Ein Gefühl ist eine Bestimmung meines Gemüths, etwas in mir Befindliches. Denn wenn auch eine Vorstellung damit verbunden ist, die auf einen äussern Gegenstand, z. B. auf die Organisation, hinführt, so wird doch dieser sowohl von der Vorstellung als von dem Gefühl im Bewusstsein unterschieden.

§. 401.

b) Ein Gefühl ist keine Vorstellung. Denn 1) nicht jede Bestimmung des Gemüths ist eine Vorstellung; 2) nicht alles, was vorgestellt wird, ist darum selbst eine Vorstellung; 3) nicht alles, was in einer Vorstellung als Bestandtheil vorkommt, oder vorkommen kann, ist darum auch für sich selbst eine Vorstellung; 4) was an einem Objecte einer Vorstellung vorkommt, ist deshalb nicht für sich selbst Object einer Vorstellung; 5) was als Grund der Folge mit Vorstellungen zusammenhängt, ist nicht jedesmal selbst eine Vorstellung; 6) Vorstellungen müssen ein Mannigfaltiges, Unterscheidbares enthalten, das verknüpft ist, und sich theils aufs Gemüth, theils auf ein Object beziehen lassen.

§. 402.

c) Ein Gefühl ist keine bleibende Bestimmung, sondern eine Veränderung meines Gemüthes. Gefühle von verschiedner Art und Grösse wechseln im menschlichen Gemüthe mit einander ab.

§. 403.

d) Ein Gefühl ist eine solche Bestimmung des Gemüths, die, mit andern Bestimmungen desselben zusammengenommen, ein Mannigfaltiges darbietet, welches

ches mit in einer Vorſtellung enthalten ſein, und alſo in das Bewuſtſein aufgenommen werden kann. Folglich kann ein Gefühl der Luſt oder der Unluſt, in Verbindung mit andern Gemüthsbeſtimmungen, ein Merkmal einer Vorſtellung werden.

§. 404.

e) Ein Gefühl kann Object einer Vorſtellung ſein, aber nur als Theil eines andern Objects und in Verbindung mit andern Theilen von derſelben oder von verſchiedner Art, nicht für ſich ſelbſt.

So kann ich mir z. B. Gefühle in Verbindung mit Gefühlen, oder Gefühle im Zuſammenhang mit ihren Urſachen und Wirkungen vorſtellen, nicht aber ein Gefühl für ſich allein.

§. 405.

f) Ein Gefühl kann niemals in der Vorſtellung eines vom Gemüthe verſchiedenen Gegenſtandes, auch nur als Merkmal, vorkommen, ſondern nur als Merkmal der Vorſtellung vom Gemüthe; nicht aber von dieſem ſelbſt, als Subſtanz, ſondern nur von den wechſelnden Beſtimmungen (Accidenzen) oder von dem Zuſtande deſſelben.

§. 406.

Wenn ſich auch Gefühle zuweilen auf Vorſtellungen beziehen, ſo iſt dieſes doch nicht die Beziehung einer Vorſtellung auf eine andre Vorſtellung wie beim Bewuſtſein, ſondern das Gefühl bleibt immer eine Veränderung des Gemüths, die von derjenigen ſpecifiſch verſchieden iſt, welche den Namen einer Vorſtellung im eigentlichen Sinne führt.

§. 407.

Da das Gefühl für ſich betrachtet kein auf beſtimmte Weiſe vereintes, vorſtellbares Mannigfaltiges enthält

(§. 401.)

(§. 401.), so kann es auch nicht durch innre Merkmale auf einen bestimmten Begriff zurückgeführt und erklärt werden. Nimmt man aber mit dem Gefühle selbst dasjenige zusammen, was als Bedingung oder Folge regelmäfsig damit zusammenhängt; so bietet dies (§. 403.) ein Mannigfaltiges dar, das sich auf bestimmte Weise verknüpfen läfst; wodurch ein Begriff (eine Definition) von der Lust und Unlust möglich wird, der seinen Gegenstand vermittelst seiner Beziehungen, also durch äufsere Merkmale, kenntlich macht.

§. 408.

Das vornehmste und auffallendste äufsere Merkmal, wodurch Lust und Unlust unter sich und von andern Gemüthsbestimmungen unterschieden werden können, ist ihr Verhältnifs zum Begehrungsvermögen. Mit dem Gefühle der Lust ist nämlich ein Bestreben des Gemüths verbunden, diesen Zustand der Lust zu erhalten; das Gefühl der Unlust hingegen zieht als seine Folge ein Bestreben des Gemüths nach sich, diesen Zustand des Gemüths wegzuschaffen, und den entgegengesetzten hervorzubringen.

§. 409.

Gefühl und Bestreben (Begierde) sind identisch von einander unterschieden, da sie aber einem und demselben Gemüthe angehören, so nahm man sehr oft das, was nur durch Beisammensein verbunden ist, für etwas identisch verbundnes.

§. 410.

Ein Gefühl (der Lust oder Unlust) ist eine solche Veränderung des Gemüths, welche, ohne für sich selbst eine Vorstellung zu sein, doch ein Merkmal einer Vorstellung von sei-

seinem eignen Zustande abgeben kann, und zu dem Bestreben des Gemüths, diesen Zustand zu bestimmen, d. h. ihn zu erhalten oder wegzuschaffen, in einem regelmäfsigen Verhältnisse steht.

§. 411.

Die Gefühle von Lust und Unlust stehen in einer regelmäfsigen Verbindung, theils mit gewissen Gegenständen, theils mit Vorstellungen, theils mit gewissen bleibenden und wechselnden Bestimmungen des Gemüths überhaupt.

§. 412.

Wenn ein gewisser äusserer Gegenstand ein Gefühl von Lust oder Unlust hervorbringt, so ist die Vorstellung dieses Gegenstandes sowohl im Ganzen, als nach allen seinen eigenen Merkmalen von dem Gefühle verschieden, das damit verknüpft ist. Ein Gefühl ist kein objectives Merkmal des Gegenstandes, sondern etwas ganz *subjectives*. Ein Gefühl entspricht also nicht unmittelbar einem äussern Objecte oder einem Merkmale desselben.

So ist z. B. die Süfsigkeit, in so fern man darunter nur ein angenehmes Gefühl und nicht die entferntere Ursache desselben, oder die zugleich vorhandene Vorstellung davon versteht, keine Eigenschaft, die dem Objecte, dem Zucker, als Merkmal seiner Erscheinung, zukäme.

§. 413.

Eine bestimmte Beschaffenheit und Verbindung von objectiven Merkmalen, die an einem äussern Gegenstande vorgestellt werden, ist nicht immer mit einem gleichartigen und gleichstarken Gefühle von Lust oder Unlust verbunden. — Die vorgestellten oder vorstellbaren Eigenschaften eines äussern Objects, sind also nicht die

für

für sich allein zureichenden und unmittelbaren Bedingungen eines bestimmten Gefühls.

So macht eine und dieselbe Farbe z. B. dem Einen Vergnügen, einem andern Misvergnügen; ja selbst einem Menschen ist sie bisweilen in diesem Falle angenehm, in jenem zuwider.

§. 414.

Da die Vorstellungen unläugbar mit den Gefühlen in einem regelmäſsigen Verhältnisse stehen; da gleichwohl weder die objective Beschaffenheit ihres Innhalts, noch ihre subjectiven Eigenschaften als Vorstellungen, noch das Bewuſstsein von denselben eine bestimmte Art und einen proportionirten Grad der Gefühle hervorbringen; da es endlich Gefühle ohne Vorstellungen gibt; so muſs das Gefühl von etwas abhängen, was zwar mit Vorstellungen und ihren, sowohl objectiven als subjectiven, Eigenschaften in einer gewissen Verbindung steht, aber nicht selbst Vorstellung ist, sondern auch ohne eine wirkliche Vorstellung vorhanden sein, und Lust oder Unlust erwecken kann.

§. 415.

Daraus scheint zu erhellen, daſs die specifischen Gefühle von Lust und Unlust zunächst abhängen von einer bestimmten Beschaffenheit, Stärke, Folge und Ordnung der Eindrücke, die das Gemüth (Vorstellungsvermögen) empfängt und der Thätigkeiten, wozu dasselbe gereizt wird.

§. 416.

Weil nun einmal eben diese Eindrücke (§. 415.) auch das Dasein und die Beschaffenheit unsrer Vorstellungen bestimmen, und dann die Vorstellungen wieder

der als Eindrücke und Reize zu neuen Thätigkeiten des Gemüthes anzusehen sind; so ist aus diesem zweifachen Zusammenhange der Vorstellungen mit den Bedingungen unsrer Gefühle die regelmäſsige Uebereinstimmung begreiflich, die man zwischen Vorstellungen und Gefühlen antrifft. — Auch ist es möglich, daſs die Gegenstände, die unser Vorstellungsvermögen auf eine bestimmte Art afficiren und reizen, eben durch solche Einwirkungen, die nicht vorgestellt werden, auch unser Gefühlsvermögen afficiren.

§. 417.

Die Art dieser Causalverbindung (§. 416.) läſst sich zwar nicht begreifen, aber doch durch folgende Naturgesetze bestimmen:

§. 418.

1) Wenn die Gegenstände (und Organe als modificirende Gegenstände) unsers Vorstellungsvermögens so beschaffen sind, und in einem solchen Verhältnisse zu uns stehen, daſs sie der Empfänglichkeit desselben, einen solchen und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit seines thätigen Vermögens an denselben angemessen ist: so entsteht *das Gefühl der Lust.*

§. 419.

2) Ist im Gegentheil das Verhältniſs der Gegenstände zum Gemüthe so beschaffen, daſs der Stoff, den das Gemüth auf diese Art erhält, die fortschreitende Wirksamkeit desselben hindert und einschränkt; so erfolgt *das Gefühl der Unlust.* Doch wird zugleich zugestanden, daſs dadurch nicht alle Arten der Gefühle von Lust und Unlust (nehmlich durch das Verhältniſs desselben zum Vorstellungsvermögen) erschöpft werden.

§. 420.

In einem Gefühle läſst ſich durchaus kein Mannigfaltiges unterſcheiden; es iſt alſo einfach und nicht zuſammengeſetzt; die Mannigfaltigkeit aber, die man in den Gefühlen aufgefunden zu haben glaubte, liegt a) in den Urſachen, worauf wir das Gefühl beziehen; b) in den Vorſtellungen von Gegenſtänden, welche das Gefühl begleiten; c) in den Wirkungen, welche daraus entſpringen; d) in den Veränderungen, welche ſucceſſiv damit vorgehen. (So wechſeln Gefühle, und wir faſſen öfters eine Reihe von Gefühlen in Eine Vorſtellung zuſammen, die wir durch einen Ausdruck bezeichnen, der ſich dann freilich auf ein Mannigfaltiges bezieht.)

§. 421.

Der Art nach gibt es nur zweierlei Gefühle, nehmlich der Luſt und der Unluſt. Der Stärke nach gibt es aber für jedes dieſer zwei Gefühle eine unendliche Verſchiedenheit der Grade.

§. 422.

Es gibt nur einfache Gefühle (§. 420.); folglich weder *reine*, oder einartig zuſammengeſetzte Gefühle (weil es, wenn man auf das Innre ſieht, und von Gründen und Folgen abſtrahirt, nur Eine Art von Luſt, und nur Eine Art von Unluſt, von beiden aber verſchiedne Grade, gibt;) noch *gemiſchte*, d. h. verſchiedenartig zuſammengeſetzte, Gefühle, (weil Luſt und Unluſt ſich in demſelben Momente wechſelſeitig ausſchlieſsen.

§. 423.

Der Schein, daſs es zuſammengeſetzte und gemiſchte Gefühle (§. 422.) gebe, rührt theils von einer Verwech-

wechselung der Mannigfaltigkeit in den Ursachen der Gefühle, mit einer Mannigfaltigkeit, die in den Gefühlen selbst vorhanden seyn soll; theils von dem öfters schnellen Wechsel und den unmerklichen Uebergängen des einen Gefühls in das andere, her.

§. 424.

Wenn alle Gefühle sich auf eine gewisse Aeusserung des Vorstellungsvermögens und auf ihren Erfolg, in wie fern er zugleich von dem Stoffe und also auch von den Gegenständen abhängt, beziehen; so gibt es überhaupt zweierlei Fälle ihres Entstehens, theils die ursprüngliche Erzeugung der Vorstellungen, theils die fortgesetzte Behandlung, d. h. die neue Verbindung, Trennung und Vergleichung der erzeugten Vorstellungen.

§. 425.

Der Grad und die Stärke der Lust und Unlust hängen ab von dem Stoffe, der dem Gemüthe zugeführt wird; da nun dieser Stoff modificirt sein kann durch relativ gröſsere oder geringere Menge; durch relative Stärke oder reizende Kraft, durch relative Mannigfaltigkeit oder Einförmigkeit; durch Rohheit oder bereits empfangene Bildung und dergl. so müssen auch die Modificationen der Lust und Unlust dadurch nothwendig bestimmt werden.

§. 426.

Zum Gefühle der Lust gehört nehmlich 1) daſs wir beschäftigt, d. h. afficirt und zur Thätigkeit gereizt werden; 2) daſs die Kraft, welche durch den Reiz aufgeregt wird, einen Stoff vorfindet, an welchem sie sich äuſsern kann; 3) daſs dieser Stoff bildungsfähig sei, und zwar durch die Art und durch das Maas von Kräften, das in Wirksamkeit gesetzt wird.

§. 427.

Das Gefühl der **Unlust** dagegen tritt ein, sobald 1) wir zwar gereizt werden zur Thätigkeit, 2) diese Kraft aber keinen Stoff findet, woran sie sich fortdauernd äussern kann; oder 3) einen Stoff antrifft, der durch die aufgeregte Art und den bestimmten Grad von Bestrebung auf keine Weise gebildet und bearbeitet werden kann.

§. 428.

Die Lust (§. 426.) **währt** so lange als das Fortschreiten dauert, folglich so lange, als die gereizte Kraft einen durch sie bildungsfähigen Stoff findet; die Lust **nimmt ab**, sobald entweder die Kraft oder der Stoff, oder beide, sich so verändern, dass in ihrem Verhältnisse keine in dem vorigen Grade fortschreitende Bearbeitung und Bildung mehr möglich ist; sie **hört auf** und geht in Unlust über, sobald ein völliges Missverhältniss zwischen der bearbeitenden aufgereizten Kraft und dem zu bildenden Stoffe eintritt, es mag sich nun der Stoff verändern, oder die Kraft nachlassen, oder durch fremde Reize eine neue Richtung ihrer Thätigkeit annehmen; Die Lust **steigt** endlich, wenn das Verhältniss zwischen Kraft und Stoff übereinstimmender wird.

§. 429.

Die Unlust (§. 427.) **tritt ein**, sobald das Vorstellungsvermögen zur Bearbeitung eines Stoffes gereizt wird, der sich nicht fortschreitend bearbeiten lässt; sie **währt** so lange als diess Missverhältniss fortdauert; sie **nimmt ab**, wenn diess Missverhältniss allmählig aufgehoben, die Kraft dem Stoffe, und der Stoff dem Vermögen angemessener wird; sie **steigt**, so wie jenes Missverhältniss grösser wird; sie **hört auf** und geht in Lust über, sobald das Missverhältniss aufgeho-

gehoben wird, und die aufgeregte Thätigkeit einen ihr angemessenen Stoff vorfindet.

§. 430.

Die Vorstellungen des Gemüths sind Quellen der Lust und Unlust, theils, indem sie selbst erzeugt werden, theils, indem sie zur Hervorbringung neuer Thätigkeiten, Stoff und Reiz geben.

So sind z. B. mit Lust verbunden die Uebergänge vom blossen Stoffauffassen des Gemüths zur Anschauung, von der Anschauung zum Gedanken, vom Gedanken zum Begriffe, vom Begriffe zur Idee; von der blossen Vorstellung zur Vorstellung vom Bewusstsein des Vorgestellten, der Vorstellung und von dem Bewustsein u. dergl.

§. 431.

Verhältniss der Gefühle zur Organisation.

Wenn man alles dasjenige körperlich nennen will, was mit vorausgehenden körperlichen Veränderungen regelmässig zusammenhängt, also nach unsrer Vorstellungsart, durch das Verhältniss der Organisation zum Subject, das Vorstellungsvermögen bewirkt, und durch die Anlagen und Kräfte der Organisation modificirt wird, so würde freilich der letzte Grund aller menschlichen Gefühle, wo nicht ganz allein in der Organisation, doch wenigstens in dem gesetzmässig angelegten Verhältnisse derselben zum Gemüthe enthalten sein, und zwar aus folgenden Gründen:

§. 432.

1) Weil das Gemüth, an sich, das Princip aller Thätigkeit ist, das ohne einen ununterbrochenen Fortschritt nicht gedacht werden kann; da nun aber dieser Fortschritt, der mit höher steigender Lust nothwendig

 verbun-

den ist, aufgehalten und beschränkt werden kann, und eben so wohl Hindernisse als Beförderungsmittel der Thätigkeiten des Gemüths möglich und wirklich sind, so erhellt, dass diese ihren Grund nicht in dem Gemüthe an sich, sondern in der Verbindung desselben mit einer Organisation und mithin zunächst in der letztern haben müssen.

§. 433.

2) Aller Stoff und Reiz der Wirksamkeit des Gemüths, er sei ihr angemessen oder nicht, kommt dem Gemüthe von aussen; was aber von aussen auf uns wirkt, ist entweder unser Organ selbst, oder es wird doch durch das Organ modificirt.

§. 434

3) Selbst derjenige Stoff, welcher durch die geistige Thätigkeit selbst hervorgebracht wird (der subjective), steht in Verbindung mit gewissen Veränderungen im Organ; theils dadurch, dass die Thätigkeit, der er sein Dasein verdankt, nur unter gewissen organischen Bedingungen möglich ist; theils dadurch, dass weiterhin sein Entstehen gewisse körperliche Veränderungen nach sich zieht, die ihre bleibenden Spuren in Modficierung andrer Veränderungen zurücklassen; theils dadurch, dass seine Bearbeitung nur in Verbindung mit gewissen körperlichen Veränderungen möglich ist, die nebst ihren mechanischen Folgen wieder neue Eindrücke und Reize zur Thätigkeit im Gemüthe hervorbringen.

§. 435.

So gewiss nun auch der Stoff zum Gefühle durch die Organisation zugeführt und vermittelt werden muss, so muss doch, in einem gewissen Sinne, eben so wie bei der Vorstellung, dass Gemüth diesem Stoffe die

Form

Form geben, so daſs wir den eigentlichen Sitz des Gefühls (nicht der Empfindung) in dem Gemüthe suchen müſsen, obgleich zu dem Dasein des Gefühls beide Theile des Menschen, Organisation und Gemüth, vorausgesetzt und beide zwar in einer nothwendigen, wechselseitigen Einwirkung auf einander gedacht werden müſsen, indem die Organisation sich bei dem Entstehen deſselben wie Receptivität, das Gemüth aber wie Spontaneität verhält, jene die Materie liefert und dieses die Form dafür enthält.

§. 436.

Eben aber deswegen, weil das Verhältniſs der Organisation zum Gemüth nach (übersinnlichen) Gründen nicht begriffen, sondern nur als ein Factum gedacht werden kann, so können wir auch das Gefühlsvermögen, das aus der Verbindung der beiden Theile der menschlichen Natur resultirt, nicht so auf seine letzten Gründe zurückführen und die Functionen und Modificationen deſselben so weit entwickeln, als es bei dem Vorstellungsvermögen und Begehrungsvermögen möglich ist.

§. 437.

Es könnte sogar etwas für sich haben, wenn man das Gefühlsvermögens noch über das Vorstellungsvermögen setzte, weil das Gefühl, als solches, keine Vorstellung ist, und oft nicht einmal zum Objecte einer Vorstellung erhoben wird und erhoben werden kann. Da aber das Dasein und der fortschreitende Gebrauch des Vorstellungsvermögens nothwendig vorausgesetzt werden muſs, ehe das Gefühlsvermögen in seine nähern und bestimmtern Modificationen (in die speciellen Gefühle der Lust und Unlust) aufgelöſst werden kann, und zunächst (nicht aber ein-

zig und allein) mit dem fortschreitenden Gebrauche des Vorstellungsvermögens Lust, mit der Beschränkung und Hinderung desselben aber Unlust verbunden ist, so steht wenigstens das Gefühlsvermögen, nach seiner empirischen Beziehung und bestimmtern Modification, unter dem Vorstellungsvermögen und setzt dasselbe voraus, weil nehmlich kein Gefühl von Lust und Unlust möglich wäre, das nicht von dem fortschreitenden und erhöhtern Gebrauche des Vorstellungsvermögens abhinge.

§. 438.

So wie das Vorstellungsvermögen dem Stoffe zu Vorstellungen die bestimmte Form giebt, so giebt auch das Gefühlsvermögen, als ein isolirtes und identisches Vermögen des Gemüths, dem, durch die Veränderung der Organisation zugeführten, Stoffe zum Gefühle die Form und bildet dadurch das eigentliche Gefühl, an welchem Organisation und Gemüth zugleich Antheil nehmen. Aus dem aber, was über die Unbekanntschaft mit den letzten Gründen des gegenseitigen Verhältnisses der Organisation und des Gemüths (besonders in der empirischen Psychologie) aufgestellt worden ist, erhellt, dass wir eine Wissenschaft des Gefühlsvermögens nicht in dem Sinne und in der Vollendung aufstellen können, wie wir eine Wissenschaft des Vorstellungsvermögens begründen. Die Wissenschaft des Gefühlsvermögens kann sich nur auf die Entwickelung des Begriffs des Gefühls überhaupt, auf das Dasein eines Gefühlsvermögens, als eines vom Vorstellungs- und Begehrungsvermögen verschiednen Vermögens, auf die Darstellung der Begriffe von Lust und Unlust, und der allgemeinen Gesetze für alle Gefühle einschränken, um wo möglich den nothwendigen, von aller Erfahrung unabhän-

abhängigen, Zusammenhang des Gefühls, der Vorstellung und des Bestrebens, oder der drei, aus diesen einzelnen Modificationen des Gemüths resultirenden, Vermögen darzustellen.

§. 439.

Gefühle sind, eben so wenig als die Vorstellungen, dem Subjecte angebohren, sondern sie werden erzeugt; sie setzen eine Wirksamkeit des Objects und eine selbstthätige Behandlung des Stoffes durch das Subject voraus, und können weder durch das eine noch durch das andre allein begriffen werden.

§. 440.

Daſs aber das Gefühlsvermögen, seinem Wesen nach, von dem Vorstellungsvermögen ganz verschieden sei, erhellt aus folgenden Gründen:

§. 441.

1) Weil aus der bloſsen Einwirkung eines Gegenstandes auf das Vorstellungsvermögen und aus der Gegenwirkung desselben auf die bewirkten Eindrücke zunächst eine Vorstellung, und kein Gefühl entsteht.

§. 442.

2) An eine gewisse Art der Aeuſserungen des Vorstellungsvermögens ist Lust, an eine andre Unlust geknüpft, daraus folgt, daſs das Gefühlsvermögen verschieden sei von den Aeuſserungen und Modificationen des Vorstellungsvermögens.

§. 443.

3) Obgleich ein Gefühl Beziehung auf die Vorstellung hat, so ist es doch selbst keine Vorstellung, denn

es ſtellt nichts vor. Die Bedingungen der Vorſtellungen, als ſolcher, ſind alſo nicht die zureichenden Gründe von Gefühlen, mithin ſind Gefühls- und Vorſtellungsvermögen weſentlich von einander verſchieden, obgleich mit einander verknüpft, und einem und demſelben Subjecte zugehörig.

§. 444.

Da aber mit der Wirkſamkeit des Vorſtellungsvermögens entweder Luſt oder Unluſt verbunden iſt, ſo werden folgende Veränderungen des Gemüths mit einander im nothwendigen Zuſammenhange ſtehen, und ſich aus einander ergeben: 1) ein äuſseres Object, welches wirkt (oder auch eine Thätigkeit des Gemüths auf das Gemüth); 2) Receptivität des Vorſtellungsvermögens, welches den Eindruck empfängt; 3) Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, welche die empfangnen Eindrücke auf gewiſſe Art bearbeit; 4) eine Wirkſamkeit des Gefühlsvermögens, welche dem jedesmaligen Zuſtande des Vorſtellungsvermögens gemäſs erfolgt (Luſt oder Unluſt); 5) ein Empfangen dieſes Eindrucks — das Gefühl ſelbſt; 6) eine Wirkung dieſes Gefühls auf das Begehrungsvermögen.

§. 445.

Der Menſch iſt alſo auch als fühlendes Weſen, eben ſo wie als vorſtellendes und begehrendes, einer urſprünglichen Geſetzgebung untergeordnet, welche die Art und Form ſeiner Gefühle beſtimmt. Denn da es nicht gleichgültig ſein kann, welches Vergnügen er ſucht, ſo iſt er durch die Hoheit ſeiner Natur verpflichtet, nur nach ſolchen angenehmen Empfindungen zu ſtreben, welche in ſolchen Zuſtänden des Vorſtellungs- und Begehrungsvermögens ihren Grund haben, welche an ſich Werth beſitzen. Das wahre Gute und Schöne muſs für den Menſchen, nach der hohen Beſtim-

Bestimmung seiner Natur, als fühlendes Wesen das höchste Interesse haben, und das Ideal von Seligkeit kann er nicht anders denken, als unter der möglichst grösten Menge möglichst starker und möglichst dauernder angenehmer Empfindungen, in Angemessenheit zu den Vorstellungen des Wahren, Guten und Schönen.

Die vollendete Wissenschaft des Gefühlsvermögens würde daher im Detail die allgemeinen Gesetze für die Gefühle entwickeln müssen, die mit den höchsten Zwecken der menschlichen Natur übereinstimmen, und die der Würde eines vernünftig-sinnlichen Wesens angemessen sind.

§. 446.

Noch ist die Wissenschaft des Gefühlsvermögens bis itzt zu wenig angebaut worden; das Vorzüglichste darüber findet man, ausser einzelnen zerstreuten Winken in mehrern neuern philosophischen Schriften, in

C. C. E. Schmid, *empirische Psychologie*, Th. I. S. 253. ff.

K. H. Heydenreich, *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie*, S. 151 ff. S. 179 f. S. 191 ff.

L. H. Jakob, *Erfahrungsseelenlehre.*

E. Platner, *Neue Anthropologie.* Th. I.

J. H. Abicht, *Metaphysik des Vergnügens.*

Derselbe, *Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre.* (Nürnberg 1793).

So sehr ich den Tiefsinn dieses Philosophen zu schätzen weiss, so muss ich doch gestehen, dass mir der

der Gang ſeiner Unterſuchungen nicht wohlthut; er erſchüttert, aber was er an die Stelle des Verlornen geben will, reicht, nach meiner Anſicht, nicht immer hin; überhaupt ſcheint er mit mehr Kraft und Nachdruck einzureiſsen, und Schwächen und Blöſsen in den Syſtemen aufzudecken, als aufzubauen; dennoch habe ich ſeiner ſchon längſt verſprochenen Philoſophie der Gefühle ſehr entgegen geſehen.

Wiſ-

Wissenschaft des Begehrungsvermögens.

§. 447.

Das Begehrungsvermögen setzt den Menschen nach den beiden, für die Totalität eines irrdischen Lebens zu dem Ganzen einer Person, verbundenen Theilen seiner Natur voraus, nebst allen den Anlagen und Zwecken, die in und mit beiden gegeben sind.

§. 448.

Jeder der beiden Theile der menschlichen Natur zeichnet sich aber einen eignen Zweck zu erreichen vor, und ist an eine eigenthümliche Gesetzgebung gebunden (§. 2.); der Zweck der Organisation ist Glückseligkeit (§. 8.); der Zweck des Gemüths, der durch ein Vernunftgesetz verbürgt wird, moralische Vollkommenheit (§. 9.); das Bestreben nun diese Zwecke zu realisiren, der Trieb darnach ist die Function des Begehrungsvermögens, das, indem es zwei Triebe in sich enthält für die Realisirung eines doppelten, in der Natur des Menschen selbst angelegten, Zweckes, als ein eignes Vermögen des Gemüths d. i., seiner Natur nach, wesentlich verschieden von dem Vorstellungs- und Gefühlsvermögen angesehen werden muss.

§. 449.

In Hinsicht auf die beiden Zwecke der menschlichen Natur, die aus der Organisation und aus dem Gemüthe resultiren, finden wir in dem menschlichen Begehrungsvermögen zwei ursprüngliche, wesentlich verschiedne und wesentlich vereinigte Triebe, wovon der eine, in der Organisation gegründet, nach der Erreichung der möglichst grössten Glückseligkeit strebt, der andre aber, in dem Gemüthe gegeben, ein durch sich selbst nothwendiges Gesetz für die Selbstthätigkeit eines vernünftigen Wesens aufstellt.

§. 450.

Das Begehrungsvermögen überhaupt ist daher das Vermögen, sich die Realisirung von Vorstellungen zum Gegenstande der Aeusserung seiner thätigen Kräfte zu machen, sich Zwecke zu setzen.

§. 451.

Das Begehrungsvermögen steht daher zwischen Vorstellungsvermögen und Thatkraft in der Mitte; kein Begehren ist möglich, ohne Vorstellung eines Gegenstandes, keines ohne Wirkung auf Thatkraft.

§. 452.

Die Thatkraft aber unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem blossen Vermögen, dass der Mensch durch sie wirklich Vorstellungen realisirt; sie ist eine Folge, die das Begehrungsvermögen als Factum voraussetzt, aber nicht das Begehrniss selbst oder mit ihm identisch verbunden ist, sie verhält sich vielmehr zu ihm wie Wirkung zum Grunde.

§. 453.

Das Begehrungsvermögen ist aber auch wesentlich vom Vorstellungsvermögen unterschieden, und das Begehrniss von der Vorstellung des Gegenstandes, denn wir können uns einen Gegenstand, selbst als ein Gut, denken, ohne ihn zu begehren.

Die Definition des Begehrungsvermögens (§. 450.) kann daher nichts anders als das Verhältniss desselben zum Vorstellungsvermögen und zur Thatkraft angeben, und das Begehren selbst kann nicht weiter erklärt werden.

§. 454.

Die beiden Triebe, die im Begehrungsvermögen enthalten sind, und die sich auf die Vorstellungen von den beiden Zwecken der menschlichen Natur beziehen, sind der Trieb nach Vergnügen, (nach der möglichst grössten Summe von Glückseligkeit in der Totalität eines irrdischen Lebens) und die practische Vernunft. Die letztere heisst ein Trieb, in wie fern sie unwillkührlich thätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin nothwendige Handlungsweise hat. Diess allein hat sie mit dem Triebe nach Vergnügen gemein, von dem sie übrigens durch ihre Selbstthätigkeit wesentlich verschieden ist.

§. 455.

Der Wille ist von diesen beiden Trieben dadurch verschieden, dass er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freies Vermögen ist.

§. 456.

Bei jedem Begehrnisse, als solchem, unterscheidet man seine Materie und seine Form. Die Materie eines Begehr-

Begehrnisses ist sein Gegenstand, wie er von dem Vorstellungsvermögen vorgestellt wird; seine Form aber ist das Verhältniss des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seiner Folge; die Art, wie aus dem Vorgestellten das Begehrniss folgt.

§. 457.

Bei jedem Begehren stelle ich mir entweder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir vor, nach welchem ich ihn mit mir vereinige, oder als Mittel für meine Zwecke brauche; oder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir, nach welchem sein Einfluss auf mich aufgehoben oder wenigstens eingeschränkt wird; im ersten Falle ist das Begehren ein positives Begehren, im zweiten ein negatives, (Verabscheuen).

§. 458.

Wenn daher eine Vorstellung durch die Thatkraft realisirt werden soll, so muss sie auf das Begehrungsvermögen wirken und hier entweder den sinnlichen oder den vernünftigen Trieb bestimmen, wodurch ein wirkliches Begehrniss entsteht; zwischen beiden Trieben steht der Wille mitten inne, der sich, durch eine freie Handlungsweise, entweder zur Befriedigung des einen oder des andern Triebes hinneigt; nun erst kann die That, in Angemessenheit zu dem Triebe des Begehrungsvermögens, erfolgen. Der Trieb gehört daher dem Begehrungsvermögen, die Handlung aber der Thatkraft an.

§. 459.

Das Begehrungsvermögen zerfällt also sehr natürlich in das sinnliche, in das reinvernünftige und in den Willen (§. 454. 455.). Denn wenn alle diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestelltes Ver-

Vergnügen entstehen; sinnliche Begehrnisse sind, so heisst das Vermögen, sich durch vorgestelltes Vergnügen zum Handeln bestimmen zu lassen, das sinnliche Begehrungsvermögen; dahingegen diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestellte Gesetzmäßsigkeit an und für sich selbst erfolgen, reinvernünftige Begehrnisse sind, und das Vermögen, sich durch vorgestellte Gesetzmäſsigkeit an und für sich selbst zu Handlungen zu bestimmen, das reinvernünftige Begehrungsvermögen heisst. Der Wille, im Verhältnisse zu beiden, ist nun das Vermögen zwischen den Gegenständen des einen und des andern, unabhängig von allen nothwendig bestimmenden Ursachen, frei zu wählen.

§. 460.

Ein Trieb ist eine fortdauernde Bestimmung des Begehrungsvermögens, sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen.

Ein Trieb wirkt, als Trieb, nur mit Vorstellung und durch Vorstellung; es giebt keinen blinden Trieb, d. h. einen solchen, der ohne Vorstellung seines Gegenstandes, und doch als Trieb wirkte. Der sogenannte Instinct ist nichts anders, als das Bewusstsein der unangenehmen Empfindungen, welche dann eintreten, wenn einer Natureinrichtung zur Verursachung und Befriedigung eines Triebes nicht gemäſs gehandelt wird, verbunden mit der Begier sich jener Empfindung zu endledigen. Der Mensch fühlt hier bestimmte unangenehme Gefühle, verabscheut diese; man kann aber nicht sagen, dass es der Trieb als Trieb wirke.

§. 461.

Der Trieb, der durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt und befriedigt wird, heisst der eigennützi-

nützige, und begreift ohne alle Ausnahme alles unwillkührliche Bestreben, welches Genuss, es sei auch von was immer für einer Art, zum Objecte hat, in sich.

Freilich ist nicht alles Vergnügen (sondern nur das physische) in der Organisation gegründet. Allein auch das Vergnügen am Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läst sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit als ohne Verstand und Vernunft denken; sondern die Person geniesst auch bei demselben zunächst durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft nur den Gegenstand des Genusses bestimmen. Jeder Trieb nach Vergnügen, von was immer für einer Art, ist daher mehr oder weniger ein sinnlicher Trieb.

§. 462.

Der uneigennützige Trieb ist kein Streben nach Genuss, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt; sondern einzig die practische Vernunft, im Gegensatze des Triebes nach Vergnügen, in wie fern sie als ein Trieb gedacht werden muss (§. 460.), dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freiwillige Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind.

§. 463.

Das sinnliche Begehrungsvermögen hat drei Hauptgrade, je nachdem es bestimmt wird, durch Vorstellungen einzelner angenehmer Zustände oder durch Regeln für die Erwerbung der grössern Menge angenehmer Zustände, oder endlich durch ein Ideal für die Erwerbung der möglichst vielen angenehmen Zustände.

§. 464.

§. 464.

Das sinnliche Begehrungsvermögen im niedrigsten Grade hat der Mensch mit den Thieren gemein; die Erwerbung einzelner angenehmer Zustände, welche er sich vorstellt, kann für ihn Zwek sein, ohne dass er weiter daran denkt, wie viel ein solcher augenblicklicher Genuss werth sei, welche Folgen aus ihm entspringen können, welche entferntere mögliche angenehme Zustände dadurch verhindert, oder herbeigeführt werden.

§. 465.

Der Charakter des sinnlichen Begehrungsvermögens im zweiten Grade besteht darin, dass der Mensch die Gegenstände angenehmer Empfindungen mit einander zusammenhält, sie nach ihrer Uebereinstimmung oder Verschiedenheit in Classen ordnet, diese Classen sowohl, als die einzelnen unter sie gehörigen Zustände vergleicht, um zu bestimmen, wie die einen, eine grössere Menge Vergnügen oder ein dauernderes Vergnügen verursachen, als die andern. Nach den Regeln dieser Art des Begehrungsvermögens macht sich der Mensch eine Art von System für seine angenehmen Empfindungen, je nachdem seine besondern Verhältnisse und der Grad seiner Bildung ihn für die eine oder die andere Classe vorzüglich stimmen, je nachdem er mehr oder weniger Urtheilskraft besitzt, um die Folgen angenehmer Zustände zu berechnen. Dies ist das Begehrungsvermögen der niedern Klugheit.

So entscheidet z. B. der eine für Ehre, der andere für feinere Wollust; der eine für ein mit Mässigkeit verknüpftes Wohlleben, der andere für Ruhe u. dergl.

§. 466.

Bei dem sinnlichen Begehrungsvermögen im dritten Grade folgt der Mensch dem Ideale der grössten

ten möglichen Menge angenehmer Empfindungen im Ganzen seiner Existenz, dem Ideale der Glückseligkeit. Gerichtet auf dieses Ideal wirft er seinen Blick bei jedem möglichen Genusse auf das Ganze, wählt nur diejenigen angenehmen Empfindungen, welche am wenigsten fähig sind, Ursachen unangenehmer zu werden, vielmehr einen ausgebreiteten Einfluss auf das künftige Wohl haben, da er im Gegentheil diejenigen abweisst, welche Quellen unangenehmer, oder Hindernisse grösserer angenehmer Gefühle werden könnten. Dies würde das Begehrungsvermögen der höhern Klugheit sein.

§. 467.

Es leuchtet von selbst ein, dass das sinnliche Begehrungsvermögen im ersten Grade (§. 464.) blos unter der Leitung der sinnlichen Empfindung und Phantasie steht; das sinnliche Begehrungsvermögen der niedern Klugheit (§. 465.) vom Verstande, das sinnliche Begehrungsvermögen der höhern Klugheit aber (§. 466.) von der theoretischen Vernunft regiert wird.

§. 468.

Der Mensch handelt bei den sinnlichen Aeusserungen seines sinnlichen Begehrungsvermögens nur comparativ frei, denn er steht unter der Herrschaft des Triebes nach Vergnügen. Bei der Aeusserung des sinnlichen Begehrungsvermögens im ersten Grade bestimmt ihn der reizendste einzelne Eindruck; bei den Aeusserungen des Begehrungsvermögens der niedern Klugheit eine Regel, die er sich, in Gemässheit gemachter Erfahrungen, zur Berechnung der mannigfaltigen Arten angenehmer Gefühle im Verhältnisse gegen einander gemacht hat; bei den Aeusserungen des Begehrungsvermögens der höhern Klugheit bestimmen ihn höch-

höchste Grundsätze für die Schätzung der Gegenstände des Vergnügens in Beziehung auf das Ideal der Glückseligkeit.

§. 469.

Die freie Wahl, die der Mensch in dem sinnlichen Begehrungsvermögen äussert, betrifft nur mehrere Gegenstände angenehmer Empfindungen, um zu entscheiden, welchen, in Beziehung auf Genuss, der Vorzug zu ertheilen sei; diese Handlungsart ist daher eigennützig und blos auf sich berechnet; alles, selbst seine Mitmenschen, betrachtet er nur als Mittel für sein Vergnügen, für seinen Vortheil, für seinen höchsten möglichen Genuss.

§. 470.

Das reinvernünftige Begehrungsvermögen, die practische Vernunft, hat, ihrer Natur nach, keine Grade.

§. 471.

Der Mensch ist sich zwar des eigennützigen Triebes (des Triebes nach Vergnügen und Glückseligkeit) als eines von seiner Natur, nach ihren irdischen Verhältnissen, unabtrennbaren Triebes bewusst, er ist sich aber auch bewusst, dass er, in Rücksicht auf die Befriedigung desselben, einer verständigen und vernünftigen Wahl fähig ist.

§. 472.

Die Grundsätze und Regeln, die die Vernunft für die Befriedigung dieses Triebes aufstellt, sind aber nicht nothwendig, sondern relativ und bedingt, weil die Vernunft sie nicht ihrer selbst wegen und zur Erreichung ihres Zweckes, sondern für das Bedürfniss

der Sinnlichkeit hervorbringt, daher auch der Mensch diesen Trieb willkührlich unbefriedigt lassen kann.

Es ist keine Nothwendigkeit für mich, dass ich Vergnügen und Glückseligkeit geniessen muss; es ist aber Nothwendigkeit für mich, so weit veredelt zu werden, als ich nur immer kann.

§. 473.

Der Mensch ist sich also bewusst, dass in diesem Triebe keinesweges die einzigen und höchsten Bestimmungsgründe seines Willens liegen, er ist sich vielmehr bewusst, dass er in Widerspruch mit sich selbst gerathen würde, wenn er die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zum alleinigen und höchsten Bestimmungsgrunde seines Willens machte.

§. 474.

Die practische Vernunft, (das reinvernünftige. obere, Begehrungsvermögen) stellt nehmlich ohne alle Beziehung auf den Trieb nach Vergnügen und ohne alle Voraussetzung eines nur durch Erfahrung erkennbaren Stoffes, ein Gesetz auf, welches dem Menschen, ohne alle Einschränkung, mit Nothwendigkeit eine gewisse Handlungsweise gebietet.

§. 475.

Dieses Sollen ist von dem Müssen wesentlich, und zwar dadurch verschieden; 1) dass das Sollen allezeit eine unbedingte Nothwendigkeit bezeichnet, während das Müssen zuweilen auch nur eine bedingte andeutet; 2) dass das Sollen gleichwohl als eine vermeidliche, das Müssen aber als eine unvermeidliche Nothwendigkeit gedacht wird.

So ist es z. B. schlechterdings nothwendig, dass ich mich aller freiwilligen Beeinträchtigung des

des fremden Eigenthums enthalte; und es bleibt auch dann schlechterdings nothwendig, wenn ich das Gegentheil davon thue.

§. 476.

Diese Nothwendigkeit, die im Sollen gedacht wird (§. 475.), läfst sich nur in so fern *zugleich* als unbedingt und als vermeidlich denken, als dieselbe einem Gesetze eigenthümlich ist, welches einerseits lediglich in der blofsen oder reinen Vernunft gegründet, und daher unbedingt nothwendig ist, andererseits aber nur für die Freiheit gegeben ist, und eben darum, weil es nur durch Freiheit sich befolgen läfst, durch dieselbe auch übertreten werden kann.

§. 477.

Das Sittengesetz würde nicht absolut nothwendig sein, wenn dasselbe nicht auch bei seiner Uebertretung fest stünde, nicht für alle Willenshandlungen, dieselben mögen ihm gemäfs oder zuwider sein, Gesetz wäre, und durch den Begriff sowohl der unsittlichen als der sittlichen Handlung, als dasselbe Gesetz gedacht werden müfste.

§. 478.

Die eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft besteht in der Hervorbringung der unbedingten Einheit; nach diesem Hervorbringen strebt nun auch die practische Vernunft, die das höhere Begehrungsvermögen ausmacht; der Grundsatz daher, den die Vernunft aus sich selbst dem Willen vorschreibt, kann kein anderer sein als: der Wille soll absolute Einheit haben, d. h. die Maximen eines jeden einzelnen wollenden Subjects sollen so beschaffen sein, dafs jedes andre wollende Subject, dieselben auch

für sich als gültig anerkennen kann. Der kategorische Imperativ: handle so, dass die Maxime (der subjective Grund) deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, ist daher seinem Ursprunge nach eine nothwendige Forderung der Vernunft, die, eben weil sie nothwendig, allgemein, unveränderlich und unnachlassslich gilt, Gesetz heisst, und in der Ausübung nichts anders als Pflicht sein kann.

Wer daher behauptet, dass es noch eine Frage sei, ob das Sittengesetz der Vernunft den Menschen verbinde, und ob es der Mensch ausüben könne, der untergräbt die Pflichtenlehre und opfert sie dem sinnlichen Triebe auf, oder ordnet ihre Würde doch wenigstens der Selbstliebe unter, und dadurch kann ohnmöglich der eigentliche Charakter der menschlichen Natur völlig deutlich entwickelt und festgehalten werden.

§. 479.

Wenn der Mensch nun, auf Kosten des uneigennützigen Triebes, die Forderungen des eigennützigen befriedigen wollte, so würde er mit sich selbst in Widerspruch gerathen und die Gesetzgebung, die in und mit seiner Vernunft gegeben ist, ihn immer an ihre Anerkennung mahnen. Wollte aber der Mensch von der andern Seite die rechtmässigen Forderungen des eigennützigen Triebes ganz unterdrücken, so würde er ebenfalls seine Bestimmung verfehlen. Denn er besitzt deswegen ein Vermögen (den Willen) das zwischen beiden Trieben des Begehrungsvermögens mitten inne steht, damit er beide, den Trieb nach Gesetzmässigkeit (nach Erfüllung und Realisirung des Sittengesetzes) und den Trieb nach Glückseligkeit in Harmonie bringe, sie zu einem Ganzen verbinde und so den Frieden mit sich selbst erreiche.

§. 480.

Das Bestreben des Willens, diese Harmonie zwischen beiden Trieben des Begehrungsvermögens hervorzubringen, ist aber nothwendig, weil es aus der allgemeinen Handlungsweise der Vernunft, überall Einheit hervorzubringen und das Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden hervorgeht; darum wirkt der Wille, in Realisirung dieser Harmonie, mit einer durch die Vernunft bestimmten Nothwendigkeit, weil sie selbst dadurch nur mit sich in Frieden und Harmonie kommen kann.

§. 481.

Da der Trieb nach Gesetzmäfsigkeit mit dem Triebe nach Glückseligkeit in dem Menschen zu einem Ganzen verbunden werden soll, so kann diese Harmonie nicht dann entstehen, wenn der eine Trieb dem andern ganz aufgeopfert oder völlig unterdrückt wird; vermittelst ihrer Function, überall Einheit hervorzubringen, behauptet zwar die Vernunft mit ihrem Triebe nach Gesetzmäfsigkeit in dem menschlichen Begehrungsvermögen die erste Stelle, doch so dafs sie nur diejenigen Neigungen zu unterdrücken sucht, die ihrem Triebe geradezu widerstreiten, diejenigen aber an sich heraufzuziehen, zu läutern und zu veredeln sucht, die sich mit dem Sittengesetze in Harmonie bringen lassen. Diese Veredelung und Läuterung des eigennützigen Triebes durch seine Verbindung mit dem uneigennützigen, oder eigentlich, die Handlungen die aus reiner Achtung fürs Sittengesetz, ohne Hinsicht auf die damit verbundne oder zu verbindende Glückseligkeit, ausgeübt werden, begründen die menschliche T u g e n d.

§. 482.

Es kann keine eigentliche Handlung des Willens gedacht werden, bei der nicht 1) eine Forderung des

durch Lust und Unlust bestimmten (eigennützigen) Triebes, d. h. ein Begehren, 2) die Forderung der practischen Vernunft, der Trieb nach Realisirung des, der Vernunft durch sich selbst aufgegebnen, Gesetzes und 3) ein von diesen beiden Forderungen verschiedener Entschluss unterschieden werde. Wo eine von diesen drei Bedingungen fehlt, findet kein eigentliches Wollen statt.

§. 483.

Die Forderung des eigennützigen Triebes ist an die Person gerichtet, und ihr Object ist die Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit, so weit sie durch den Entschluss möglich ist, aber ohne Rücksicht auf das practische Gesetz; die Forderung der practischen Vernunft ist ebenfalls an die Person gerichtet, und ihr Object ist Befriedigung und Realisirung des Sittengesetzes. Der Entschluss ist die Handlung der Person (deren Charakter aus der Verbindung der Organisation und des Gemüths zu einem Ganzen resultirt), und sein Object ist entweder die isolirte Befriedigung des einen oder des andern Triebes auf Unkosten des entgegen stehenden, oder das Bestreben sie beide zu verbinden.

§. 484.

Die Forderungen des Begehrungsvermögens (das sowohl den eigennützigen als den uneigennützigen Trieb in sich enthält) sind an sich weder gut noch böse, aber das, was der Wille wählt, ist entweder gut oder böse. Weder die Organisation noch die Vernunft kann im eigentlichen Sinne handeln; der practischen Vernunft kommt nichts als die Aufstellung ihres Gesetzes, der Freiheit aber die Ausführung desselben zu.

§. 485.

§. 485.

Da der Menſch ein Weſen iſt, das zwei Quellen zu realiſirender Vorſtellungen, Vernunſt und Sinnlichkeit, (Gemüth und Organiſation) beſitzt, ſo muſs ihm auch ein Wille, oder ein Vermögen, zukommen, zwiſchen den Gegenſtänden des ſinnlichen und des rein vernünftigen Begehrungsvermögens, unabhängig von allen nothwendig beſtimmenden Urſachen, frei zu wählen, und ſo iſt die Freiheit in dem Begriffe des Willens weſentlich enthalten, ſo weſentlich, daſs kein Wollen gedacht werden kann, in und mit welchem man nicht das gleiche Können des Entgegengeſetzten denkt.

§. 486.

Die Freiheit des Willens iſt daher das Vermögen, den vollſtändigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirkſam zu machen, welche dem Sittengeſetze der Vernunſt angemeſſen oder zuwider ſind, ohne zu einem von beiden, weder durch den Einfluſs fremder Kräfte, noch durch ſeine eigenen Vorſtellungen nothwendig beſtimmt zu werden.

§. 487.

Das mit Freiheit des Willens begabte Weſen kann alſo durch ſich ſelbſt, ohne alle Einſchränkung und Bedingung, entweder ſittlich gut oder ſittlich böſe handeln, ohne eins von beiden zu müſſen.

§. 488.

Freiheit und Gezwungenheit ſtehen ſich gegen über; die Gezwungenheit eines Weſens iſt die durch die allgemeine urſachliche Verknüpfung der Weltzuſtände beſtimmte Nothwendigkeit deſſelben, durch ſeine Kräfte eine Reihe von Urſachen und Wirkun-

kungen fortzusetzen, die nicht von ihm angefangen worden sind, sie ist die Bestimmtheit durch mechanische Caussalität.

§. 489.

Freiheit dagegen ist das Vermögen eines Wesens, unabhängig von der allgemeinen ursachlichen Verknüpfung der Weltzustände, den vollständigen Grund des Anfanges eines Zustandes in sich allein zu enthalten und durch sich allein wirksam zu machen.

§. 490.

Es enthält keinen Widerspruch, in der Welt eine gedoppelte Caussalität anzunehmen, Gezwungenheit und Freiheit; ja es ist gedenkbar, daſs beide einem und demselben Wesen, in wie fern es aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet wird, zukommen können.

§. 491.

Die mechanischen Naturgesetze (Gezwungenheit) finden wir überall in der Naturwelt und ihre Geschöpfe, mithin auch die menschliche Organisation, sind mit Nothwendigkeit daran gebunden; dagegen ist Freiheit der Charakter der moralischen Welt, in und mit dem übersinnlichen Charakter des Menschen gegeben, und wird in dem unnachlaſslich gebietenden Sittengesetze, als dem vernünftigen Wesen eigenthümlich, vorausgesetzt.

§. 492.

Der Mensch vereinigt also beide in sich, (§. 490.) kann aber in Rücksicht auf den Zweck der Glückseligkeit, den die sinnliche Natur zu erreichen aufgiebt; denselben in Verbindung bringen mit dem Zwecke der Vernunft, oder einen von beiden isolirt befriedigen, und

und in wie fern er dies kann, und sein Wille frei zwischen beiden wählen kann, so enthält diese Freiheit des Willens die Grundbedingung aller Moralität; und in dieser Hinsicht wird diese Freiheit — moralische Freiheit genannt.

§. 493.

Eine Thatsache aber ist es, die den Menschen überzeugt, dass ihm moralische Freiheit einwohnt: das Sittengesetz der practischen Vernunft. Nur in wie fern der Mensch sich dieses Gesetzes in seiner Nothwendigkeit bewusst werden muss, sobald seine practische Vernunft sich entwickelt, gelangt er unausbleiblich zur Anerkennung der moralischen Freiheit.

§. 494.

Die practische Vernunft ist aber wesentlich von dem Willen verschieden, dem allein, als solchem, (der zwischen der practischen Vernunft und der Sinnlichkeit mitten inne steht,) Freiheit zukommen kann. Und nur dadurch, dass wir den Willen von der practischen Vernunft genau unterscheiden, ist es möglich, den menschlichen Handlungen, als Folge des Begehrungsvermögens und des freien Willens, Zurechnung, Verdienst, Schuld, Würdigkeit, Güte und Bosheit beizulegen.

Diejenigen Willensbestimmungen, welche dem Gesetz der Vernunft entsprechen, sind nicht Producte der Vernunft, sondern des Willens. Die sittlich gute Handlung erfolgte nicht, weil die Vernunft stärker war als die Sinnlichkeit, oder diese wohl gar ruhte, und die sittlich böse Handlung erfolgte eben so wenig, weil die Sinnlichkeit stärker war als die Vernunft, oder weil die Vernunft etwa ganz unwirksam blieb. Wäre das eine oder das andre, so wäre die sogenannte sittlich-gute Handlung in

der

der That keine gute, die sittlich-böse Handlung keine böse; denn es fehlte in jedem Falle die Freiheit. Erfolgte die sogenannte sittlich-gute Handlung, weil die Vernunft stärker war als die Sinnlichkeit, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Sinnlichkeit ganz ruhte, so ist sie unverdienstlich, gar nicht moralisch. Erfolgte die sogenannte sittlich-böse Handlung, weil die Sinnlichkeit stärker war als die Vernunft, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Vernunft ganz unwirksam war, so ist sie schuldlos, gar nicht moralisch. Deshalb wird aber nicht geleugnet, daſs nicht das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit, oder der Sinnlichkeit über die Vernunft, zu den veranlassenden Ursachen der sittlich-guten oder sittlich-bösen Willensbestimmungen gehöre.

§. 495.

Nicht blos die sittlich-guten Handlungen sind frei, sondern auch die sittlich-bösen. Wären jene, Producte reiner Vernunft, diese, Producte der Sinnlichkeit, so wären sie nicht frei, und demnach auch gar nicht moralisch; sie sind dieſs nur als Producte des Willens.

§. 496.

In beiderlei Art von Handlungen wird eine übersinnliche Caussalität nothwendig erfordert; diese Caussalität ist gut, wenn der Wille die Forderungen des Sittengesetzes in die Maxime seiner Handlungen aufnimmt, und Harmonie zwischen das Bestreben nach Gesetzmäſsigkeit und das Bestreben nach Glückseligkeit bringt; diese Caussalität aber ist böse, wenn der Wille die Forderungen des eigennützigen Triebes, auf Kosten der Forderung des uneigennützigen, in die Maxime seiner Handlungen aufnimmt. Diese Caussalität ist

über-

übersinnlich, weil sie durch kein Factum der Erscheinungswelt bewirkt und erkannt wird, sondern blos aus den guten oder bösen (in beider Rücksicht aber freien) Handlungen moralischer Wesen, auf den übersinnlichen, in dem Gemüthe des Individuums enthaltnen und seinen Willen bestimmenden, Grund derselben, geschlossen werden muss.

§. 497.

Wenn daher die Willenshandlungen moralischer Wesen unter der Form der Zeit in der Sinnenwelt erscheinen, so liegt doch keineswegs in der Erscheinungswelt oder in den Formen der Sinnlichkeit, der letzte zureichende Grund derselben; dieser kann nur gesucht werden in dem Willen, der zwischen den Forderungen und Bestrebungen der Organisation und des Gemüthes mitten inne steht, und beruht auf einem übersinnlichen Factum, das eben deswegen, weil es aus der unerklärbaren, aber ebenfalls auf einem Factum beruhenden, Vereinigung zweier an sich heterogener Naturen zu dem Ganzen Einer Person, resultirt, nicht in den Kreis der sinnlichen Gewahrnehmung herabgezogen werden kann.

§. 498.

Daraus also, dass die Aeusserungen des intelligiblen Charakters des sinnlich-vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt erscheinen, und hier also unter der Form der Zeit gedacht werden müssen, folgt nicht, dass der letzte Grund dieser Erscheinungen innerhalb des Kreises der sinnlichen Erfahrung liege, und die Handlungen des Menschen unter der Caussalität der Naturwelt stünden, mithin unbedingt nothwendig wären. Dieser Grund wird vielmehr in dem Gemüthe,

the, als dem Subjecte des Vorstellungsvermögens gesucht, in wie fern dasselbe, nach seinem intelligiblen Charakter, welcher über Zeit und Raum erhaben ist, (da diese blos Formen der Sinnlichkeit und die Bedingungen für alles Erklärbare sind) den letzten übersinnlichen zureichenden (ausserzeitlichen) Grund, für alle Erscheinungen und Wirkungen der Sinnenwelt enthält; denn sobald die Ursache und der Grund der freien Wirkungen der Menschen, zugleich mit diesen Wirkungen, als an die Form der Zeit gebunden, gedacht, und jener Grund selbst in die Zeit gesetzt wird; — sobald ist der Determinism unvermeidlich und der intelligible Charakter im Menschen, würde nur der Sinnlichkeit untergeordnet seyn. Nur also durch die Annahme der ausserzeitlichen und übersinnlichen Ursache der menschlichen Freiheit, kann diese Freiheit gerettet und gesichert werden.

§. 499.

Sittlichkeit (Moralität) in weiterer Bedeutung heisst das bei einer Willenshandlung vorkommende Verhältniss zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung (moralische Güte), die durch eine Willenshandlung bewirkte Harmonie zwischen den Forderungen des uneigennützigen und eigennützigen Triebes, doch so, dass der erste das Recht der Vorherbestimmung und der letzte das Recht der Mitbestimmung hat. Das Gegentheil davon ist Unsittlichkeit.

Ich kann mich nicht überzeugen, dass das gesetzmässig angelegte Bestreben zur Befriedigung des uneigennützigen Triebes nur auf Kosten des ebenfalls, nur in einem andern und zwar relativ in dem niedern Theile der menschlichen Natur, gesetzmässig angelegten Bestrebens zur Befriedigung des eigennützigen Triebes geschehen könne. Sobald nicht beide Theile der mensch-

menſchlichen Natur als Ein Ganzes angeſehen werden, ſobald die Vernunft mit ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit nicht Harmonie zwiſchen den Forderungen beider Triebe hervorzubringen ſucht, und dem Beſtreben nach Glückſeligkeit nicht wenigſtens das Mitbeſtimmungsrecht des menſchlichen Willens zugeſteht, ſobald kann auch der Menſch mit ſich ſelbſt nicht einig werden und zu Harmonie und Frieden kommen, mithin würde auch der Zweck der Philoſophie an ihm nicht erreicht. (§. 10.)

§. 500.

Die Würde des Menſchen beruht auf der Erhabenheit des abſolut guten Zweckes, den ſich das vernünftige (obere) Begehrungsvermögen vorzeichnet, und der ſeiner ſelbſt wegen, von den vernünftigen Weſen begehrt werden muſs. Er iſt blos durch Vernunft beſtimmt, und von aller Erfahrung unabhängig. Dieſer Zweck beabſichtigt die freie Uebereinſtimmung eines vernünftigen Weſens mit ſich ſelbſt, und begründet eben dadurch die unbedingte nothwendige Würde der Menſchheit.

§. 501.

Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung, beſtimmt durch das Geſetz der practiſchen Vernunft. Sie geht hervor aus der Achtung für das Geſetz, die ſich uns, ſobald ſich das Geſetz vor uns in ſeinem ganzen Umfange entwickelt hat, von ſelbſt aufdringt, und in dieſen Handlungen, die aus Achtung gegen das Sittengeſetz geſchehen, beſteht die menſchliche Tugend.

§. 502.

In wie fern aber der Begriff des oberſten Gutes (Zweckes) der Vernunft, bezogen auf den oberſten Zweck des ſinnlichen Begehrungsvermögens, in den Begriff

der **Würdigkeit glücklich zu sein,** übergeht, in so fern kann das Sittengesetz für ein sinnlich-vernünftiges Wesen ausgedrückt werden durch die Formel: Erwirb dir durch die Handlungsweise, die du befolgst, Würdigkeit glückselig zu seyn.

§. 503.

Da aber die höchste Bedingung der Glückseligkeit, die der Mensch in seiner Gewalt hat, in einer von allem Streben nach Glückseligkeit wesentlich verschiedenen Triebfeder, nehmlich in der durch Freiheit ergriffenen Gesetzmäfsigkeit, liegt, so läfst sich der Trieb nach Glückseligkeit weder im Ganzen, noch in irgend einer, der durch ihn bestimmten Forderungen, als die Triebfeder der Sittlichkeit denken.

§. 504.

Die Sittlichkeit läfst sich nur in so fern als die höchste Bedingung der Glückseligkeit denken, als ihre Triebfeder vom Streben nach Glückseligkeit unabhängig ist; d. h. als die Freiheit die blofse Vernunftmäfsigkeit um ihrer selbst, und keineswegs um des Vergnügens, daher auch nicht um der Glückseligkeit willen, zum Bestimmungsgrunde annimmt; folglich, als die Sittlichkeit keineswegs ein blofses Mittel der Glückseligkeit ist.

§. 505.

In wie fern die Glückseligkeit von Bedingungen aufser der Freiheit und dem Menschen selbst abhängt, in so fern kann sie auch nicht einmal durch Sittlichkeit möglich und wirklich gemacht werden.

§. 506.

Allein in Rücksicht auf diese, aufser der Freiheit gelegnen, Bedingungen wird durch die Sittlichkeit doch die

die Würdigkeit glückselig zu werden (§. 502. §. 19.) erzeugt, eine Fähigkeit, welche sich die Person durch Freiheit erwirbt, und welche die selbsterrungene Empfänglichkeit der Person für die von ihr unabhängigen äussern Bedingungen des Wohlbefindens ist.

§. 507.

Ein Subject, welches einerseits endlich, und in so fern durch Bedürfnisse von der Natur ausser ihm abhängig, andererseits aber frei, und in so fern keinem anderm als einem solchen Gesetze unterworfen ist, welches zu übertreten und zu befolgen in seiner Gewalt steht, — ein solches Subject kann sich, in einer durchgängig gesetzmäsig eingerichteten Natur, der Befriedigung seiner Bedürfnisse, so weit dieselbe von der Natur abhängt, fähig oder unfähig machen.

§. 508.

In wie fern ein freies Subject die Gesetzmässigkeit um ihrer selbst willen (die freie Uebereinstimmung mit sich selbst) zur einzigen Triebfeder seiner Handlungen annimmt, in so fern harmonirt dasselbe mit der zwar willenlosen aber durchgängig gesetzmäsigen Natur, die eben darum zur Befriedigung seiner Bedürfnisse durch sich selbst harmonirt; und es entsteht für ein solches Subject ein seiner Sittlichkeit angemesnes Wohlseyn, Glückseligkeit; wobei die Natur das Glück, die gesetzmäsige Freiheit aber die Seligkeit dieses Glückes begründet.

§. 509.

Die Natur lässt sich nur in so fern als durchgängig gesetzmäsig denken, in wie fern sie mit einem durchgängig gesetzmäsigen oder heiligen Willen, d. h. mit derjenigen Freiheit harmonirt, welche die

Gesetzmäſsigkeit zur höchsten Triebfeder ihrer Handlungen annimmt.

§. 510.

Ein Wille, der in dem Vermögen der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens besteht, und der also, in Rücksicht auf seine Materie, von der Natur auſser ihm abhängt, läſst sich nur in so fern als heilig denken, nicht nur in wie fern er die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, und dieselbe in allen seinen Handlungen geltend macht, sondern auch in wie fern die Natur auſser ihm seinen Bedürfnissen so weit entgegen kommt, als er es zur Maxime der Heiligkeit bedarf. Dieses kann er nur von der Natur in so fern erwarten, in wie fern sie dem Gesetze der Freiheit harmonisch eingerichtet ist, und die Ordnung der physischen Verknüpfung der Dinge von einem Plane nach moralischen Begriffen abhängt.

§. 511.

Die Annahme und Befolgung der Maxime der Heiligkeit ist durch das practische Gesetz schlechthin nothwendig, sie muſs also auch möglich seyn, und dasjenige, was zu dieser Möglichkeit vorausgesetzt werden muſs, um die Vernunft mit sich selbst zu Frieden und Harmonie zu bringen, nehmlich, die mit dem Gesetze der Freiheit harmonirende Einrichtung der Natur, ein moralischer Urheber derelben, und eine unbegrenzt dauernde Existenz der freien Subjecte zur vollendeten Ausführung der Maxime der Heiligkeit — muſs als Forderung der practischen Vernunft, um mit sich selbst einig werden zu können, geglaubt werden.

§. 512.

Die vollständige Materie des Willens, so weit dieselbe durch den Trieb nach Vergnügen bestimmt

stimmt wird, ist Glückseligkeit; und die vollständige Form des Willens, so weit dieselbe durch das practische Gesetz bestimmt wird, ist Heiligkeit. Die *Vereinigung* dieser Materie mit dieser Form, oder des in unserer Natur gegründeten Strebens nach Glückseligkeit mit der durch Freiheit angenommenen Maxime der Heiligkeit, erzeugt das Streben nach einer der Heiligkeit angemessenen Glückseligkeit, als dem ganzen Objecte eines endlichen freien Willens, in welchem die Forderung des Naturgesetzes und des Gesetzes der Freiheit zusammentreffen, und ihre Befriedigung erwarten.

§. 513.

Die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes enthält die Ueberzeugung, dass die Materie des Willens, so weit sie von unserer Freiheit unabhängig ist, mit der schlechthin nothwendigen Form des Willens, die wir durch unsre Freiheit anzunehmen haben, zusammenstimme.

§. 514.

Das freie endliche Subject soll und kann, in wie fern es frei ist, sich ohne Rücksicht auf Glückseligkeit für Gesetzmäſsigkeit um ihrer selbst willen bestimmen; kann aber auch, in wie fern es endlich ist, dem Bestreben nach Glückseligkeit nicht entsagen, sondern muſs, um mit sich einig zu werden, beide zu Einem Ganzen vereinigen.

§. 515.

Wenn ein Gott die Naturwelt zur Realisirung des höchsten Gutes zweckmäſsig eingerichtet hat (§. 508. 509.), und alle Dinge in Angemessenheit zu jenem Endzwecke wirken und leiden, so müssen wir auch

im moralischen Glauben überzeugt seyn, dass die daseiende Welt, ihrem Plane und den in ihr angelegten Zwecken nach, die beste Welt ist.

§. 516.

Die durch Vernunft bestimmte Ueberzeugung, dass der vollständige Grund des moralischen Gesetzes, und der Realisirung des höchsten Gutes in der Gottheit liege, ist Religion.

Bis hieher durften die Resultate, die aus der richtigen Entwickelung des zwiefachen menschlichen Begehrungsvermögens hervorgehen, verfolgt werden, um den Zusammenhang derselben mit dem Fundamente einer wissenschaftlichen, die gesammte menschliche Natur umschliessenden, Moral darzuthun. Hier muss nun der practische Theil der Philosophie den Faden der Untersuchungen von neuem auffassen, und im Zusammenhange die Gründe der menschlichen Rechte und Pflichten und des Glaubens an eine moralische Ordnung und Regierung der Dinge darstellen.

§. 517.

Pragmatische Litteratur über das Begehrungsvermögen.

J. Kant, *Grundlegung einer Metaphysik der Sitten* (1792.) N. A.

Derselbe, *Kritik der practischen Vernunft.* (Riga, 1789.)

K. H. Heidenreich, *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie,* S. 143 *ff.* S. 170. *ff.*

Derselbe, *Propädeutik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft;* (Leipzig, 1794.) hieher gehören die ersten beiden Theile, und besonders der *zweite* Abschnitt: *psychologische Prolegomenen über die Natur des menschlichen*

Begeh-

Begehrungsvermögens überhaupt; der *dritte: Zergliederung des sittlichen Bewußtseins des Menschen*, und der *fünfte: Ueber die Freiheit.*

K. L. Reinhold, *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*, in der *Theorie des Vorstellungsvermögens S. 560. ff.*

Derselbe, *Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts*, in den *Briefen über die Kant. Phil. Th. 2. S. 174. ff.*

Derselbe, *Ueber den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwischen diesen beiden Trieben und dem Willen. Ebendas. S. 220 ff.*

Derselbe, *Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens. Ebendas. S. 262 ff.*

Derselbe, *Ueber das vollständige Fundament der Moral*, in den *Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse u. s. w. Th. 2. S. 207 ff.*

C. C. F. Schmid, *psychologische Untersuchung über das Begehrungsvermögen*, in der *empirischen Psychologie Th. 1. S. 329. ff.*

L. H. Jakob, *Grundriss der Erfahrungsseelenlehre, S. 250 ff.*

Forberg, *über die Gründe und Gesetze freier Handlungen.* (Jena 1795.)

Niethammer, *Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft; in C. C. F. Schmids philos. Journale, 2 Bd. 2. Heft.*

J. G. H. Feder, *Untersuchungen über den menschlichen Willen, 4 Theile.*

Die Kräfte des menschlichen Gemüths.

§. 518.

Wenn die **Vermögen** des menschlichen Gemüths (§. 172.) den Inbegriff der Bedingungen enthalten, durch die es **möglich** wird, dass etwas durch das Gemüth gewirkt werde, oder dass es etwas leide, wenn die menschlichen **Fähigkeiten** (§. 44.) die Gründe des Inbegriffs der Regeln enthalten, wie die Wirkungen des Gemüths durch die gegenseitige gesetzmässige Wirksamkeit der Organisation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organisation hervorgebracht werden; wenn wir den Uebergang von Vermögen zur Kraft, oder die erste, ursprüngliche Aeusserung der inwohnenden Kraft eines lebendigen Wesens **Instinct** nennen (§. 46.); so müssen wir die *Kräfte des menschlichen Gemüths* als ihrer ursprünglichen Gesetzgebung und des in ihnen enthaltnen bestimmten Grundes für eine sich gleichbleibende nothwendige Form ihrer Thätigkeiten nach völlig von den Vermögen des Gemüths und von Fähigkeit und Instinct verschieden darstellen, und ihre Functionen entwickeln. Wir denken uns nehmlich unter den **Kräften des Gemüths, die Gründe des Inbegriffs der Gesetze, nach welchen das, was dem Vermögen gemäss ist, wirklich gewirkt wird.**

§. 519.

Sie setzen also die Vermögen des Gemüths voraus, und sind in ihrem Zusammenhange mit denselben in dem Vorstellungsvermögen **überhaupt** und in dem Factum des Bewusstseins, das an dem Eingange der gesammten Elementarphilosophie stehet, gegründet (§. 175.); und stehen daher auch in einem gewissen regel-

regelmäſsigen Verhältniſſe zu den drei Vermögen des Gemüths.

§. 520.

Das Daſein der drei Kräfte des Gemüths, der Darſtelungskraft, Urtheilskraft, und Thatkraft zu beweiſen, und auf ihre geſetzmäſsige Wirkſamkeit aufmerkſam zu machen, iſt ungleich leichter, als die Geſetzgebung, an die die Wirkſamkeit derſelben gebunden iſt, erſchöpfend darzuſtellen, und ſo eine völlig vollendete Philoſophie der menſchlichen Gemüthskräfte zu entwickeln.

Es iſt mit den Kräften des Gemüths faſt wie mit dem Gefühlsvermögen; die Unterſuchungen darüber ſind noch nicht abgeſchloſſen, und wir mit denſelben bei weitem nicht ſo aufs Reine, wie es mit dem Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen der Fall iſt, die von zu vielen und meiſterhaften Händen bearbeitet worden ſind, als daſs wir in ihrer Aufſtellung und Begründung noch bedeutende Lücken und Mängel befürchten müſsten. — Uebrigens können auch die Kräfte des Gemüths ungleich kürzer behandelt werden, als die Vermögen; theils liegen ihre Wirkungen mehr am Tage; theils gründen ſie ſich auf die Vermögen; theils hat ſchon in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung einiger Vermögen (namentlich bei dem Begehrungsvermögen) mehreres beigebracht werden müſſen, was ihre Anſicht erleichtert und nicht wiederholt werden darf.

§. 521.

Eine Kraft des Gemüthes iſt unabhängig von den Geſetzen der Organiſation; ſie ſteht zunächſt mit den Erſcheinungen des innern, nicht aber des äuſsern Sinnes in Verbindung, und die Bedingungen ihrer Wirkſamkeit ſind in den Vermögen des Gemüths gegeben, daher würde, in dieſer Rückſicht, Kraft, eine nothwendige, durch die Vermögen des

Gemüths gegebne und vermittelte, Wirksamkeit des Gemüths in der Angemessenheit des Vermögens sein, das als der Grund dieser Wirksamkeit in dem Gemüthe angenommen wird (§. 518.).

§. 522.

Das Vorstellungsvermögen, als Kraft gedacht, bringt wirklich Vorstellungen hervor. Dieser Thätigkeit des Vorstellungsvermögens sind wir uns bewusst, wir erfahren sie, und es wird also zugleich als Kraft erkannt. Von dem Begehrungsvermögen gilt das nehmliche. Aber von dem Gefühlsvermögen kann man nicht aussagen, dass es auch als Kraft erkannt wird; wir sind uns unsers thätigen Antheils an Empfindungen und Gefühlen nicht bewusst, und wir erkennen sie daher als Vermögen, nicht als Kraft. Es bleiben daher nur die Kräfte, die sich auf das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen beziehen, übrig.

§. 523.

Das Vorstellungsvermögen als Kraft bringt, nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, wirklich Vorstellungen hervor. Dieses Hervorbringens durch Thätigkeit sind wir uns bewusst; wir erkennen diese Kraft, indem wir Vorstellungen selbst erzeugen, die zwar im Ganzen und ihren Theilen nach, schon dem Vermögen gemäss vorgestellt wurden, aber nun doch von uns allein, zwar nicht ohne Veranlassung, aber doch ohne bestimmende Veranlassung vorgestellt wurden. Die Kraft, vermittelst welcher dies geschieht, heisst die Darstellungskraft.

§. 524.

§. 524.

Wir erkennen die Kraft, mit der wir Urtheile fällen, Vernunftschlüsse machen, und die Gemäſsheit der Dinge mit unsern Ideen untersuchen. Dieses erfordert das Zusammenhalten erlangter oder durch Darstellungskraft hervorgebrachter Vorstellungen mit andern. Es ist daher etwas Gemeinschaftliches in diesen Aeuſserungen, das man durch Urtheilskraft bezeichnet.

§. 525.

Das Begehrungsvermögen, in welchem der eigennützige und uneigennützige Trieb enthalten ist, zwischen welchen beiden der Wille mitten inne steht, geht durch die freie Aufnahme des einen oder des andern Triebes in die Maxime des Handelns, in Thatkraft über.

Wissenschaft der Darstellungskraft.

§. 526.

Die Darstellungskraft, die Vorstellungen zur Wirklichkeit bringt, zeigt sich nach ihren Aeuſserungen auf verschiedne Art, und wird nach diesen Modificationen als Einbildungskraft, Erinnerungskraft und Dichtungskraft gedacht, bei denen jener allgemeine Begriff, unter dem wir uns die Darstellungskraft dachten, zum Grunde liegt.

Man führe hier nicht den Sprachgebrauch gegen mich an; es kommt darauf an, daſs unsre Sprache Präcision erhalte, und dies kann blos durch philosophische Bestimmtheit der Worte geschehen. So lange Einbildungskraft, Phantasie, Geist, Talente fast eins und dasselbe bezeichnen und promiscue gebraucht werden, so lange kann weder die Sprache Präcision haben,

haben, noch können die Begriffe völlig bestimmt entwickelt sein.

§. 527.

Wenn durch die Darstellungskraft die vorgestellten Dinge so dargestellt werden, wie sie schon vorgestellt waren, so nennen wir sie Einbildungskraft. Dies kann nun der Fall sowohl mit Vorstellungen des äufsern als des innern Sinnes sein. Das menschliche Gemüth besitzt also die Kraft, schon gehabte, durch die (äufsere und innere) Sinnlichkeit erzeugte, Vorstellungen wieder zu erneuern, und vor das Gemüth zurückzuführen.

Die Vollkommenheit der Einbildungskraft ist aber, in Hinsicht auf die Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der Vorstellungen, nach Graden verschieden.

§. 528.

Jede Vorstellung, die in dem menschlichen Gemüthe aufbehalten wird, geht in dasselbe vermittelst eines eigenthümlichen Bildes ein, durch dessen Belebung auch die Erneuerung derselben möglich wird. Denn obgleich der sinnliche Eindruck, der als Stoff der Vorstellung dem Gemüthe zugeführt wird, sogleich durch den nächstfolgenden wieder anders modificirt und verdrängt wird, so kann doch das Bild, das von einer wirklichen Vorstellung in dem Gemüthe niedergelegt wurde, nie ganz vertilgt werden, wenn es gleich durch andre verdunkelt und gleichsam bedeckt wird. In wie fern nun die Darstellungskraft Vorstellungen, vermittelst der von ihnen gehabten Begriffe erneuert und darstellt, heifst sie Erinnerungskraft (Gedächtnifs).

§. 529.

Die Grade der Vollkommenheit, Reizbarkeit und Lebhaftigkeit der Erinnerungskraft sind sehr verschieden,

den, und ſcheinen von dem Einfluſſe des Nervengeiſtes auf die Gehirnfibern (man ſehe die empiriſche Pſychologie) zum Theil abzuhangen; denn nur aus dieſem Grunde ſcheint ſich die groſse Verſchiedenheit der Menſchen, in Rückſicht auf die Erhaltung ſchon gehabter Vorſtellungen erklären zu laſſen. Je leichter und freier der Nervengeiſt ſeine Wirkungen äuſsern kann, und je harmoniſcher ſein Verhältniſs zur Organiſation und zum Gemüthe iſt, um ſo gröſser wird der Reichthum und die Vollkommenheit des Gedächtniſſes ſein, und die Wiedererneuerung einmal gehabter Vorſtellungen, nach allen ihren Merkmalen leicht vor ſich gehen. Wenn aber der Nervengeiſt nicht mit jener Leichtigkeit wirkt, aber doch keinesweges durch die Organiſation in ſeiner Wirkſamkeit aufgehalten wird, ſo wird die Erinnerungskraft mehr kräftig als leicht behaltend erſcheinen, und die Vorſtellungen um ſo dauerhafter im Gedächtniſſe niedergelegt ſein und um ſo regelmäſsiger und zuſammenhängender wieder erneuert werden können.

Leicht zu behalten, iſt nicht allezeit das Zeichen eines guten Kopfes, denn ſelten iſt mit einem allzu glücklichen Gedächtniſſe Scharfſinn und Nachdenken verbunden. Für dieſe ſcheint ein ruhigeres Auffaſſen wohlthätiger zu ſein, wo dann der Zuſammenhang und die geſetzmäſsige Wiedererinnerung ſchon gehabter Vorſtellungen, unter den ihnen zugehörigen Begriffen, weit mehr erleichtert wird. Das ſchlechte Gedächtniſs zeigt von der Disharmonie, die zwiſchen Organiſation und Gemüth ſtatt findet, und die durch die Wirkſamkeit des Nervengeiſtes nicht aufgehoben werden konnte. Alle Vorſtellungen gehen hier ſchwer ein, und können deshalb auch nur mit Schwierigkeit wieder erneuert werden. — Sehr intereſſante Reſultate, die aus pſychologiſchen Gründen hergeleitet ſind, ſehe man darüber in Platners neuer Anthropologie. Th. I. §. 387 ff.

§. 530.

§. 530.

Die Verbindung und Erneuerung der Vorstellungen im Gemüthe geschieht nach dem Gesetze 1) der Gleichzeitigkeit; was zugleich in das Gedächtniss einging, wird von dem Gemüthe an einander geknüpft, so dass es auch zugleich wieder erwacht, wenn oft nur ein Glied (eine Vorstellung) aus der ganzen Reihe aufgeregt wird; 2) nach dem Gesetze der Aehnlichkeit; Vorstellungen, die sich ähnlich sind, die einen Gegenstand betreffen und darauf bezogen werden, sind auch unter sich verbunden, und eine bringt die andre von neuem hervor; 3) nach dem Gesetze der Stätigkeit; grösstentheils erwachen die Vorstellungen wieder in der Ordnung, in welcher sie in das Gemüth eingingen; 4) nach dem Gesetze des Contrastes; wo die itzt dem Gemüthe gegenwärtige Vorstellung die entgegengesetzte weckt und hervorbringt. Nicht immer aber vermögen wir, den Gang der Vorstellungen nach diesen Gesetzen der Association zu verfolgen, weil der Uebergang oft sehr geschwind und unmerklich ist.

§. 531.

Wenn aus den in der Erinnerungskraft niedergelegten Vorstellungen und Bildern neue, eigne, von jenen ganz verschiedne Reihen von Ideen hervorgebracht und zu einem Ganzen verbunden werden, dem kein durch die äussern Sinne zugeführter Stoff entspricht; so legen wir dem menschlichen Gemüthe Dichtungskraft bei, und finden in ihr die dritte Modification der Darstellungskraft.

Diese Kraft zeigt sich besonders an Dichtern und Künstlern; ihr verdanken wir z. B. die Ideen vom goldnen Zeitalter der Welt, vom Naturzustande u. s. w.

§. 532.

Da die Darstellungskraft überhaupt sich mit der Hervorbringung und Realisirung von Vorstellungen beschäftigt, so kann die Dichtungskraft aus der ganzen Masse des, durch die äusre und innre Sinnlichkeit dem Gemüthe zugeführten, Stoffes so viel ausheben, als sie bedarf zu der Aufführung einer neuen und isolirten Reihe von Vorstellungen. Von dem Grade der Vollkommenheit der Dichtungskraft, von dem Zusammenhange, der zwischen den, in der Erinnerungskraft niedergelegten, Vorstellungen statt findet, und von der gesetzmäsigen Ordnung unter den drei Modificationen der Darstellungskraft überhaupt, wird die Reife und Vollkommenheit des neuen, ganz der Dichtungskraft zugehörigen, Productes abhängen.

§. 533.

So erhaben und wohlthätig auch der Einfluss einer geordneten Darstellungskraft auf die gesammte Kultur des Gemüths sein kann, und so reich die Quelle von angenehmen Gefühlen ist, die sie uns eröffnet, da sie weit mehr aufnehmen und behalten kann, als die Sinne, die blos an einzelne Vorstellungen gebunden sind; so gefährlich und nachtheilig kann sie aber von der andern Seite werden, wenn sie ausartet, misgebildet wird, und in Empfindelei und Schwärmerei übergeht.

§. 534.

Da die Schwärmerei unter den nachtheiligen Folgen einer misgeleiteten Darstellungskraft die gewöhnlichste und doch die nachtheiligste ist, da sie die höhere Wirksamkeit der Vernunft geradezu aufhält, die Kultur des Individuums beschränkt, und die grössere Aufklärung und Reife unsers ganzen Geschlechts verhindert; da sie übrigens

nicht

nicht blos ein Fehler des Kopfes ist, sondern mit Neigungen, Gefühlen und Trieben in genauer Verbindung steht, so müssen wir sie etwas mehr würdigen. Sie ist eigentlich der Zustand, wo man durch die Stärke gewisser Gefühle und Neigungen verführt wird, etwas für wirklich und gegenwärtig zu halten, was blos in der Darstellungskraft sein Dasein und seine Würklichkeit hat. Sie setzt allezeit ein Uebergewicht der Einbildungskraft über Vernunft und Urtheilskraft voraus, und hat gewöhnlich ihren Grund schon in Erziehung und Gewohnheit, wo die Vernunft frühzeitig in ihrer Entwickelung und Reife aufgehalten wurde. Sie ist ein bleibender, anhaltender Zustand, und kann schwer gehoben werden, weil dies blos durch Veredlung und Berichtigung der Vernunft möglich ist, und der Schwärmer nur selten zu verbessern ist. Sie erscheint als herrschende Seuche unsers Zeitalters unter verschiednen Gestalten, theils als religiöse, theils als politische, theils als ästhetische Schwärmerei.

§. 535.

Der religiöse Schwärmer hebt die Grenze zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt auf; glaubt an unmittelbare göttliche Mittheilung, ist überzeugt, daß er mit der Geisterwelt in Verbindung treten könne, hofft diese höhern Wesen in der Sinnenwelt zu erkennen, und hält sich überhaupt an das Uebernatürliche und Wundervolle. — Die Ursachen dieser Schwärmerei sind gewöhnlich in einem zu reizbaren und frühzeitig zu sehr gereizten Nervensysteme, in einer fehlerhaften Erziehung, wo Gefühle und Einbildungskraft die Herrschaft über die Vernunft erhielten; in der Befriedigung heftiger Leidenschaften und Begierden, z. B. der Wollust, des Geizes und dergl. zu suchen. — Die Folgen davon waren traurig und fürch-

fürchterlich von jeher, und sind es noch immer. Der Glaube an ein inneres Licht, der Wahn mit Geistern und mit der Gottheit umzugehen, bewirkt Stolz und Verachtung der Andersdenkenden, Verketzerung, Verfolgung, Intoleranz, Märtyrer- und Bekehrungssucht, Fanatismus, Frömmelei, Aberglauben aller Art, Einsiedler- und Mönchsleben, Kreuzzüge, Geisterbeschwörer, Hierarchie, Alchymisten, Astrologen, Jesuitismus, Religionsvereinigung, Inquisition, Feuertod, Beschränkungen der Preſsfreiheit und dergl. — Entgegen gearbeitet kann ihr werden, durch den männlichen Sinn, mit dem man die Rechte der Vernunft geltend zu machen und gegen Schwärmerei und Fanatismus zu behaupten sucht; durch gemeinschaftliche (nicht geheime sondern) öffentliche Verbindung der edlen und weisen Menschen unsers Zeitalters, denen die Bildung der Menschheit am Herzen liegt, und durch eine veredelte Erziehung, wodurch die Nachwelt vor diesem Uebel gesichert werden kann.

§. 536.

Fast eben so gefährlich ist der politische Schwärmer. Dieser sucht in Rücksicht auf Gesetzgebung, Staatsverfassung und bürgerliche Einrichtung seine Ideale und Plane zu realisiren. Sorgfältig muſs aber hier der Mann mit edlen Grundsätzen von dem Schwärmer unterschieden werden. Der erste führt alle seine Untersuchungen und Vorschläge auf Principien zurück, und stellt nichts auf, was nicht mit der gegenwärtigen Einrichtung des Staats und mit der stufenweisen Verbesserung desselben vereinbar ist, und durch dessen Anwendung ein Volk wirklich dem gesammten Ziele menschlicher Reife näher gebracht werden kann. Stufenweise Fortbildung des Ganzen ist das Ziel, worauf der Mann mit Gemeingeist hinarbeitet. Der poli-

tische Schwärmer dagegen sucht alles auf einmal, ohne Uebersicht der Beschaffenheit der Umstände und der Verhältnisse eines Volks zu vollenden. Ungeprüft und ungeläutert überläfst er sich seinen Gefühlen und Trieben, und wird nach den verschiedenen Modificationen und Graden, in welchen sich seine Schwärmerei äufsert, entweder lächerlich oder der öffentlichen Ruhe des Staates gefährlich. Die traurigen Folgen dieser Schwärmerei lassen sich leicht berechnen, so wie auch die Mittel, wie ihren Wirkungen vorgebaut werden kann.

§. 537.

Unter die Klasse der ästhetischen Schwärmer kann man endlich alle die bringen, deren Empfindsamkeit ausgeartet und in Empfindelei übergegangen ist, die Schwärmer in der Liebe, in der Freundschaft, in Werken der Kunst und dergleichen. Auch bei ihnen hat die Einbildungskraft das Uebergewicht über die Vernunft erhalten. — Nervenschwäche, Luxus, frühere Ausschweifungen im Genusse sinnlicher Vergnügen, fehlerhafte Erziehung, unbefriedigte Naturtriebe, schlecht gewählte Lectüre und dergleichen, sind die gewöhnlichen Gründe dieser Schwärmerei.

Aus den nehmlichen Ursachen entsprang die Siegwartische Periode und der unsinnige Geschmack an den Ritterzeiten. Beide scheinen itzt im Sinken, es kommt darauf an, welche Puppe man dieser Art von Schwärmern nun in die Hände geben wird. Dafs aber die Folgen dieser Schwärmerei in Rücksicht auf die Empfänglichkeit für das wahrhaft Grofse und Erhabne, in Rücksicht auf Gesundheit des Körpers und der Seele, höchst traurig und verderblich sind, zeigen besonders die Spuren dieser Verirrungen unter den höhern Volksklassen. Durch die Verbreitung einer, aus der gesammten menschlichen Natur resultirenden, Sittenlehre wird dieser Krankheit einigermafsen entgegengearbeitet, und die Nachkommenschaft gerettet wer-

werden können, damit sich dieses Gift nicht auf folgende Generationen fortpflanze.

Wissenschaft der Urtheilskraft.

§. 538.

Die Urtheilskraft hat die Function, das Besondre, als unter dem Allgemeinen enthalten, zu denken *). Dies kann auf doppelte Art geschehen; entweder es ist das Allgemeine (die Regel, das Gesetz) gegeben; oder es ist das Besondere, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden soll, gegeben.

§. 539.

In dem erstern Falle (§. 538.) heisst die Urtheilskraft bestimmend, und das Urtheil ist ein logisches; im zweiten heisst sie reflectirend, und das Urtheil ist sodann ein ästhetisches. Im erstern Falle braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip, denn der Verstand leiht ihr, zur Aufführung und Begründung der Urtheile, seine Kategorien, um sie nehmlich aufs Besondere, auf die Erfahrungen, anzuwenden.

§. 540.

Es giebt aber mannigfaltige Gegenstände der Erscheinungswelt, die sich durch jene allgemeinen Gesetze des Verstandes, (Kategorien) die er a priori aufstellt, gar nicht bestimmen lassen, weil sie nur auf die Möglichkeit einer Natur, als Gegenstand der Sinne überhaupt, gehen.

*) Dies ergiebt sich schon aus dem Verhältnisse des Verstandes (dem das Urtheilen zukommt,) zur Sinnlichkeit und Vernunft, welches weiter oben ausführlich entwickelt worden ist.

So macht z. B. der Verstand mit Hülfe der Sinnlichkeit und ihrer Formen, durch seine Begriffe die Anschauungen der Gegenstände der Natur möglich, aber er kann dadurch durchaus die Art ihres Eindrucks, die Art und Weise, wie der Erfahrungsbegriff in mir ist, wie er mich in meinem Bewustsein verändert, nicht bestimmen.

§. 541.

Demohngeachtet bedarf die reflectirende Urtheilskraft, die das Allgemeine finden soll, wenn ihr das Besondere, die so mannigfaltigen Erscheinungen der Natur, gegeben ist, eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien und die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transcendentales, den Grund der Einheit und Verbindung aller empirischen Principien enthaltendes, Princip kann die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben.

§. 542.

Dieses Princip kann kein anderes sein, als die Zweckmäfsigkeit (Teleologie) der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit; d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand (aber nicht der unsrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die besondern empirischen Gesetze, z. B. das Gesetz der Attraction und Repulsion, der Kälte und Wärme, der productiven und zerstörenden Kräfte des Erdbodens, des Geborenwerdens und Sterbens u. s. w. könnten schlechterdings nicht zu einem systematischen Ganzen unter einender verbunden werden, und würden uns widersprechend und zu einem Ganzen unvereinbar scheinen, wenn nicht die Urtheilskraft mit ihrem Princip der Zweckmäfsigkeit der Natur

tur unserer Erkenntniſs der mannigfaltigen empirischen Gesetze zu Hülfe käme, so daſs sie vermittelst dieses Begriffs die Natur vorstellt, als ob irgend ein Verstand auſser uns den Grund der Einheit des Mannigfaltigen dieser empirischen Naturgesetze enthielte.

§. 543.

Daſs aber das Princip der formalen Zweckmäſsigkeit der Natur ein transcendentales Princip der Urtheilskraft d. i. ein solches sei, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge zu Gegenständen unsrer Erkenntniſs überhaupt werden können, ergiebt sich aus folgender Deduction:

§. 544.

Deduction des transcendentalen Princips der reflectirenden teleologischen Urtheilskraft.

Die Natur überhaupt, als Gegenstand der Sinne, kann ohne allgemeine Verstandesgesetze, die auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen a priori gegebenen Anschauung, Raum und Zeit, beruhen, gar nicht gedacht werden. In Beziehung auf diese Verstandesgesetze ist die Urtheilskraft *bestimmend und logisch*; denn sie giebt hier blos die Bedingung an, unter welcher ein Gegenstand unter einen vorliegenden Verstandesbegriff subsumirt wird. So nothwendig nun auch die Beziehung der Kategorien auf die Natur, als Gegenstand möglicher Erfahrung, ist, um die formalen Bedingungen derselben zu bestimmen, so reichen wir doch damit nicht aus, und die Gegenstände der empirischen Erkenntniſs können noch auf unendlich mannigfaltige Weise, als blos dadurch, daſs sie durch Zeit und Raum bestimmt

werden, modificirt sein, und diese Modificationen müssen (nach dem Gesetz der Caussalität) ihren zureichenden Grund haben. Wir würden aber keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den empirischen Erkenntnissen antreffen, und sie nicht zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigen können, wenn jene mannigfaltigen Modificationen der Gegenstände der Sinnenwelt, die auf eine Mannigfaltigkeit von empirischen Gesetzen hinführen, nicht auf eine denkbare Einheit zurückgeführt werden könnten. Die Zweckmäfsigkeit, die nun die Urtheilskraft der Natur als Princip zum Grunde legt, ist keine objective Zweckmäfsigkeit an den Dingen selbst, sondern eine völlig subjective Maxime derselben, durch welche die einzige Art vorgestellt wird, wie wir über die Gegenstände der Natur, in Hinsicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung, reflectiren sollen, wo wir nehmlich die Natur so betrachten, als ob ein Verstand, um ein System der Erfahrung nach besondern Gesetzen möglich zu machen, diese Gesetze unter eine Einheit gebracht hätte.

Nur durch die Aufstellung dieses Begriffs der Zweckmäfsigkeit der Natur kann das Bedürfniss und die Function der Urtheilskraft, das Besondre dem Allgemeinen unterzuordnen, völlig befriedigt werden.

§. 545.

Diese Vorstellung der reflectirenden Urtheilskraft ist aber eine ästhetische Vorstellung; denn alles, was an der Vorstellung eines Gegenstandes blos subjectiv ist, (d. i. was ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf das Object, ausmacht) ist die ästhetische Beschaffenheit derselben. Weil nun die Zweckmäfsigkeit eines Dinges nicht an dem Gegenstande, als solchem, wahrgenommen werden kann, son-

sondern nur eine subjective Vorstellung ist, so nennen wir diese Vorstellung ästhetisch.

§. 546.

Die mit dem Begriffe der Zweckmäßsigkeit der Natur verbundne Lust (woraus sich das Verhältniss der Urtheilskraft zu dem Gefühlsvermögen ergiebt) kann nichts anders sein, als die Angemessenheit des Objects zu den beiden Vermögen des Gemüths, die bei der reflectirenden Urtheilskraft interessirt sind, nehmlich Darstellungskraft und Verstand. Jene ist in der reflectirenden Urtheilskraft thätig, indem sie die Vorstellungen (die hier als blosse Anschauungen vorkommen) wirklich macht, dieser, in wie fern er das Vermögen der Begriffe überhaupt ist; die Thätigkeit beider in der reflectirenden Urtheilskraft besteht daher darinn, dass die Darstellungskraft das Mannigfaltige der Formen der Anschauungen, als das gegebne Besondre, auffasst und verbindet, der Verstand hingegen nach einem Allgemeinen, einem Begriffe oder Principe, sich umsieht, um jenes Besondre darunter zu subsumiren.

§. 547.

Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt also in die ästhetische und teleologische; jene beurtheilt die formale oder subjective Zweckmäßsigkeit durchs Gefühl der Lust oder Unlust; diese die reale und objective Zweckmäßsigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft; jene beurtheilt die Dinge nach einer Regel des Geschmacks, der durch das Gefühl der Lust oder Unlust bestimmt und geleitet wird; diese hingegen nach besondern Principien, die, nicht wie die Principien

der Vernunft der Natur gebieten wie sie sein soll, sondern subjectiv bestimmen, wie die Natur uns erscheint.

§. 548.

Die ästhetische Urtheilskraft, oder der subjective Bestimmungsgrund des Geschmacks eines Individuums beruht aber auf vier allgemeinen Momenten:

§. 549.

1) Schön ist, was ohne Interesse gefällt. Interesse aber wird das Wohlgefallen genannt, welches wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden.

Bei dem Urtheile über das Angenehme, welches seinen Grund in der Empfindung, und zwar in einem vermögenden Eindrucke auf die Sinne hat, liegt das Interesse in der durch den Eindruck erzeugten Begierde nach Genuss. Bei dem Urtheile über das Gute, das seinen Grund in dem Begriffe von dem (relativen oder absoluten) Werth des Objects hat, erfolgt Interesse an diesem Begriffe selbst. Das Urtheil über das Schöne ist in einem Gefühle gegründet, das weder aus dem Eindrucke auf die Sinne, noch aus dem Begriffe, sondern lediglich aus der *Anschauung* des Objects quillt, und betrifft weder das Empfindbare, das durch Eindruck, noch das Denkbare, das durch den Begriff interessiren kann, sondern nur das Anschauliche, die blosse Gestalt des Objects, indem sie uns weder als angenehm, durch Empfindung ihrer Reize, noch als gut, durch Begriffe von ihrer Brauchbarkeit, sondern allein durch anschauliche Form beschäftigt.

§. 550.

2) Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Wohlgefallen am Schönen hat das

das Eigenthümliche, daſs es jedermann angeſonnen werden kann, zum Unterſchiede von dem Wohlgefallen am Angenehmen, welches von der Empfindung und von individuellen Modificationen der Organiſation abhängt, — und daſs gleichwohl der Grund ſeiner Allgemeingültigkeit nicht in dem Begriffe des Objects liegt, zum Unterſchiede von dem Wohlgefallen am Guten, das dieſen Begriff vorausſetzt.

Das Schöne gefällt, ohne Begriff, durch die bloſse Anſchauung, in wie fern dieſe in einer ſolchen Beſchäftigung der, die Geſtalt des Objects auffaſſenden, Einbildungskraft beſteht, welche durch ſich ſelbſt mit der Handlungsweiſe des Verſtandes harmonirt, und dadurch das Bewuſstſein der Uebereinſtimmung dieſer beiden Vermögen des Gemüthes weckt. Die Allgemeingültigkeit des, aus einer ſolchen Anſchauung hervorgehenden, Wohlgefallens wird dadurch begreiflich, daſs in einem jeden Erkenntniſsvermögen, ſchon in der urſprünglichen Einrichtung deſſelben, Uebereinſtimmung oder Angemeſſenheit der Einbildungskraft zum Verſtande als Bedingung der Möglichkeit einer Erkennntniſs überhaupt a priori zum Grunde liegen muſs.

§. 551.

3) Schönheit iſt Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, in ſo fern ſie ohne *Vorſtellung* eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird.

Sie beſteht nehmlich in derjenigen Zweckmäſsigkeit der Geſtalt, die ſich dem Gemüthe durch die bloſse Anſchauung, und folglich ganz unabhängig von dem Begriffe eines objectiven Zweckes ankündigt, und die in der bloſsen Angemeſſenheit derſelben, durch die bei der Anſchauung vorkommende Beſchäftigung der Einbildungskraft zum Verſtande beſteht. Zum bloſsen

ſsen Wohlgefallen am Anſchaulichen und folglich zum reinen Urtheile des Geſchmacks wird alſo erfordert, daſs daſſelbe, in wie fern es nichts Empfindbares am Objecte betrifft, von Reiz und Rührung, — und in wie fern es weder relative noch abſolute Güte des Objects betrifft, von jeder durch Begriffe vorgeſtellten Zweckmäſsigkeit des Objects — unabhängig und mit beiden unvermiſcht ſei. Die Schönheit iſt *ſubjective* Zweckmäſsigkeit eines Objects, die nur durch das Gefühl der durch ſich ſelbſt mit dem Verſtande harmonirenden Anſchauung wahrgenomen wird.

§. 552.

4) Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird.

Das Wohlgefallen am Schönen iſt mit dem Bewuſtſein ſeiner Nothwendigkeit verknüpſt; während das Wohlgefallen am Angenehmen, beim Nachdenken über daſſelbe, als zufällig befunden wird. Allein jene Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen erfolgt nicht aus dem Begriffe vom Objecte, wie dieſes beim Wohlgefallen am Guten der Fall iſt; ſondern entſpringt aus der, im Erkenntniſsvermögen a priori gegründeten, Zuſammenſtimmung zwiſchen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes, die ſich in der wirklichen Uebereinſtimmung der (beim Auffaſſen der Geſtalt des ſchönen Objects) beſchäftigten Einbildungskraft mit dem Verſtande durch ein Gefühl ankündigt.

§. 553.

Das Wohlgefallen am Erhabnen kommt mit dem Wohlgefallen am Schönen darinn überein, daſs

es

es ebenfalls weder in einer Empfindung, noch in einem Begriffe, gegründet ist, durch das Bewusstsein der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet wird, und eine blos gefühlte und subjective Zweckmäſsigkeit des Objects betrifft.

§. 554.

Dagegen unterscheidet sich das Wohlgefallen am Erhabenen vom Wohlgefallen am Schönen dadurch, daſs das letztere auf die Gestalt, das erstere aber auf die Gröſse geht, und daher auch bei einem gestaltlosen Gegenstande statt finden kann, wenn nur die mit demselben beschäftigte Einbildungskraft eine Grenzenlosigkeit ankündigt.

So z. B. der Begriff der Natur.

§. 555.

Das Schöne gewährt reine Lust, das Erhabne ein aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl. Das Wohlgefallen am Schönen schlieſst, als solches, Reiz und Rührung aus, das Wohlgefallen am Erhabnen — nur die Reize, und ist mit Rührung, zwar nicht als mit seinem Grunde, aber doch als einer Folge, verbunden.

§. 556.

Das Object des Schönen ist eine Gestalt, die, in der Auffassung, der Darstellungskraft und durch diese dem Verstande angemessen ist; das Object des Erhabnen ist eine Gröſse, welche die Schranken der Einbildungskraft in der Zusammenfassung zu einem anschaulichen Ganzen überschreitet, und folglich der Darstellungskraft unangemessen, aber eben dadurch der Vernunft angemessen ist.

§. 557.

§. 557.

Das Erhabne ist nur dann mit einem Gefühl von Unlust (§. 555.) verbunden, wenn die gegebne Grösse eines anschaulichen Gegenstandes durch die Darstellungskraft nicht erreicht werden kann; der Gegenstand ist dann ästhetisch-unermesslich, und die Wahrnehmung desselben ist durch das sie begleitende Gefühl der Unangemessenheit unsrer Darstellungskraft zur Grösse des Objects, und folglich unsers beschränkten Vermögens, mit Unlust verbunden.

§. 558.

Allein die Vernunft (die nicht wie der Verstand an die Bedingung der Sinnlichkeit (§. 557.) gebunden ist) vermag nicht nur, sondern muss ihrer Natur nach (als das Vermögen, das Unbedingte (Einheit) zu denken) nicht nur jede gegebne Grösse, sondern selbst das Unbegrenzte als ein Ganzes (als unbedingte Totalität) vorstellen (§. 556.). Die Unlust daher, die aus dem Bewusstsein des Unvermögens der sich vergeblich anstrengenden Darstellungskraft erfolgt, wird durch die Lust begleitet, die aus dem Bewusstsein des positiven Vermögens der Vernunft, und dem Gefühle seiner, alle Schranken der Darstellungskraft überschreitenden, Grösse quillt.

§. 559.

Das Gefühl des Erhabnen ist also ein Gefühl der Achtung für unsre eigne Bestimmung und die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maasstabes zur Grössenschätzung der Vernunft, ist eine Uebereinstimmung mit dem Gesetze derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unsrer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht; nach welcher

es

es daher zweckmäſsig, mithin auch Luſt für uns iſt, jeden Maasſtab der Sinnlichkeit der Idee der Vernunft unangemeſſen zu finden. Die Erhabenheit liegt eigentlich daher nur in der Gemüthsſtimmung, in welcher die Darſtellung des Unvermögens der Sinnlichkeit gegen das Vermögen der Vernunft vorgeht, und wird von derſelben auf das Object, das eine ſolche Gemüthsſtimmung veranlaſst, übergetragen.

§. 560.

Die teleologiſche Urtheilskraft als der zweite Theil der reflectirenden (§. 547.) beſchäftigt ſich, im Gegenſatz der äſthetiſchen (§. 548 — 559.), mit der Zweckmäſsigkeit der Natur, wie ſie durch Verſtand und Vernunft vorgeſtellt wird, die die allgemeinen Bedingungen a priori für alle Erſcheinungen der Sinnenwelt enthält.

§. 561.

Daſs aber ein Ding nicht bloſses Naturproduct ſondern ein Naturzweck ſei, iſt ein Urtheil des Verſtandes, der, um den Begriff eines Naturzweckes aufzuſtellen, eine Cauſſalität entwickeln muſs, die mit dem bloſsen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden werden kann.

Die Reſultate der reflectirenden *teleologiſchen* Urtheilskraft, (im Gegenſatze der reflectirenden äſthetiſchen) ſind völlig entwickelt bereits in der empiriſchen Pſychologie §. 51 ff.

Wiſſenſchaft der Thatkraft.

§. 562.

Wenn die Darſtellungskraft den Grund ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit in dem Vorſtellungsver-

vermögen findet; wenn die Bedingung der Thätigkeit der Urtheilskraft zum Theil in ihrem Verhältnisse zu Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (mithin auch zum Vorstellungsvermögen), zum Theil aber auch in ihrem Verhältnisse zu dem Gefühlsvermögen enthalten und ihre Wirksamkeit mit dem Gefühle der Lust oder Unlust verbunden ist; so entspricht die Wirksamkeit der Thatkraft dem Begehrungsvermögen, und so ist die Bedingung für diese Wirksamkeit enthalten in dem Verhältnisse des Willens zu dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe, aus welchem, nach einer freien Wahl, die Handlung erfolgt, und das Begehrniss in That übergeht.

§. 563.

Die Wirksamkeit der Thatkraft hängt daher einzig von der Hinneigung des Willens zur Befriedigung des einen der Triebe ab, die in dem Begehrungsvermögen enthalten sind.

§. 564.

Die Handlungen der Thatkraft können nur in so fern gut oder böse genannt werden, in wie fern bei beiden völlige Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so dass der subjective Bestimmungsgrund des Willens aus einer übersinnlichen Caussalität resultirt.

§. 565.

Die Handlungen selbst aber können nur darnach beurtheilt werden, wie sie in der Erscheinungswelt vorkommen; und da sind sie entweder gut oder böse, so dass das Wesen, dem sie als Noumenon zukommen, von welchem sie aber als Phänomenon begangen werden, dadurch als der *Zurechnung* fähig erscheint, und entweder Verdienst oder Schuld ihm in dieser Hinsicht beigelegt wird.

Das

Das hieher gehörige ist schon in der Wissenschaft des Begehrungsvermögens (§. 496 ff.) entwickelt worden; das weitere Detail gehört in die wissenschaftliche Moral.

§. 566.

Nach diesen Handlungen legen wir der Person einen Charakter bei; der Charakter gehört also der Thatkraft an, indem der menschliche Wille, (der dem Begehrungsvermögen zugehört, zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Willen mitten inne steht und völlig frei, den einen oder den andern in die Maxime seines Handelns aufnehmen kann), sich bei seinen Wirkungen gleich bleibt, und einer gewissen festen Norm, die er sich selbst gesetzmäsig vorschreibt, ununterbrochen folgt.

§. 567.

Dieser Charakter ist gut oder böse, je nachdem die bleibende gesetzmäsige Form des Willens, aus welcher die Handlungen hervorgehen, entweder im ersten Falle durch den uneigennützigen, oder im zweiten Falle durch den eigennützigen Trieb lediglich bestimmt wird.

§. 568.

Den Handlungen legen wir also, eben so wie dem Willen, Güte und Bösheit bei, und sagen im ersten Falle von der Person aus, dass sie moralisch handle, im zweiten, dass ihr Immoralität zukomme (§. 499.).

§. 569.

Der Unterschied zwischen dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen hängt nicht von der Moralität oder Immoralität eines Individuums ab. Diese Bezeichnung beruht auf den beiden

Gesetz-

Gesetzgebungen, die der Mensch als ein Wesen, das eine zwiefache Natur zu dem Ganzen Einer Person in sich vereinigt, anerkennen muss, wovon die eine an ihn als ein Wesen der Erscheinungswelt (Phänomenon), die andere aber an ihn als ein Wesen der übersinnlichen Welt (Noumenon) ergeht; in wie fern er Anlagen hat, vermittelst welcher er beide Gesetzgebungen als für sich verbindend anerkennen muss, in so fern wird ihm auch ein doppelter Charakter beigelegt, der empirische, der ihm als Wesen der Erscheinungswelt, und der intelligible, der ihm als Wesen der übersinnlichen Welt zukommt. Dieser Unterschied hängt also gar nicht von dem Grade, des durch seine Handlungen erworbnen Verdienstes, oder der ebenfalls dadurch sich zugezognen Schuld ab. In wie fern aber der intelligible Charakter dem Menschen, als einem Wesen der übersinnlichen Welt, zukommt, in so fern macht derselbe seine Persönlichkeit, der empirische Charakter aber nur seinen Zustand aus.

§. 570.

Pragmatische Litteratur über die drei Kräfte des menschlichen Gemüths:

S. B. Erhard, *Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte*, in *M. Wagners Beiträgen zur philos. Anthropologie Th. 1. S. 1. ff.*

J. G. E. Maass, *Versuch über die Einbildungskraft*, (Halle 1792.)

L. Meister, *über die Einbildungskraft und ihren Einfluss auf Geist und Herz*, (N. Aufl. 1794.)

K. H. L. Poelitz, *Können höhere Wesen auf den Menschen wirken und sich mit ihm verbinden?* (Leipzig 1794.)

Briefe über die Einbildungskraft, (Zürch 1794.)

J. Kant,

I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft.* (1ste Aufl. 1790.)
F. W. D. Snell, *Darstellung und Erläuterung der Kantischen Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.* 2 Theile. (Mannheim 1791.)
K. Spazier, *Versuch einer kurzen u. fasslichen Darstellung der theolog. Principien.* (Neuwied 1791.)
Ramdohr, *Baris.* 2 Theile.
K. H. Heydenreich, *System der Aesthetik.* 1. Theil. (Leipzig 1790.)
Derselbe, *über die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Kunst*, in *s. Originalideen. Th. 2. S. 1 ff.*
Derselbe, *Skizze einer philosoph. Theorie der bildenden Kunst*, in *s. Originalideen. Th. 3. S. 129 ff.*
K. L. Reinhold, *über das Fundament d. Geschmackslehre*, in den *Beiträgen zur Berichtigung etc. Th. 2. S. 369 ff.*
Snell, *Lehrbuch der Kritik d. Geschmacks.* (Lpzg. 1796)
K. L. Pörschke, *Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen.* 2 Theile. (Libau.)
Bendavid, *über das Vergnügen.*
Derselbe, *Vorles. üb d. Krit. der Urtheilskraft.* (1796.)
Derselbe, *Beiträge zur Kritik d. Geschmacks.* (1797.)
C. F. Michaelis, *Entwurf d. Aesthetik.* (Augsb. 1796.)
Heusinger, *Handbuch d. Aesthetik.* 2 Thle. (1797.)
Ueber die Grundsätze und Natur des Schönen. (Berlin 1797.) ein von Adam herausg. Manuscript der Reinhardschen Vorles. über die Aesthetik.

Hieher gehören die Aufsätze in *Schillers neuer Thalia*, und seine *Briefe über die ästhetische Erziehung*, im Jahrgang 1795 der von ihm herausgegebenen *Horen*. Dann die Preisschriften von Reinhold u. Jenisch.

Die Schriften über die Thatkraft sind gröſstentheils schon bei der Litteratur über das Begehrungsvermögen aufgeführt.

Systematische Darstellung des Fundamentes der künftigen Metaphysik.

§. 571.

Die Metaphysik ist keinesweges, wie man so lang behauptete, die Wissenschaft der Dinge an sich, sondern die Wissenschaft der Dinge, unter den im transscendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten allgemeinen und nothwendigen Merkmalen, und folglich die Wissenschaft theils der transscendentalen Merkmale der Erscheinungen (Phänomene) theils der blossen Vernunftwesen (Noumene), die als solche von den Dingen an sich nicht weniger als von den Erscheinungen verschieden sind.

§. 572.

In wie fern die metaphysischen Merkmale ursprünglich nichts anders sind, als die im Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen, die durch die Vorstellungen auf die vorgestellten Dinge, als solche, bezogen werden, in so fern kann auch die Wissenschaft jener Formen, (wie sie bereits in der Elementarphilosophie aufgestellt worden ist, §. 185. ff.) Metaphysik in weiterer Bedeutung genennt werden.

§. 573.

§. 573.

Aber in der engern Bedeutung wird diese Elementarphilosophie, welche die transcendentalen gemeinschaftlichen Principien aller Philosophie aufstellt, als wesentlich verschieden gedacht von der eigentlichen Metaphysik, oder von der Wissenschaft der, von allen Vorstellungen und Eigenschaften blosser Vorstellungen verschiednen, *reellen Objecte, so weit dieselben a priori vorstellbar sind.*

Die Metaphysik, die überhaupt die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Objecte ist, trennt die sinnliche und die übersinnliche Natur; im ersten Theile enthält sie die nothwendigen Merkmale der erkennbaren, d. h. durch Sinnlichkeit und Verstand vorstellbaren Gegenstände; im zweiten begreift sie die dem Verstande unbegreiflichen, und doch der Vernunft nothwendig denkbaren Gegenstände (die drei transcendentalen Ideen).

§. 574.

Ein reelles Object, in wie fern es von allen blossen Vorstellungen verschieden ist, läfst sich nur entweder als ein für sich bestehendes Ding, ein reales Subject, eine Substans; oder als nicht für sich bestehend, sondern nur in und durch das für sich bestehende, als ein reales Prädicat, als Accidenz, denken. Man versteht daher unter den realen Objecten die Substanzen mit ihren Accidenzen zusammen genommen; die Metaphysik ist daher Wissenschaft der Substanzen; und die Vorstellungen gehören, nicht als blosse Vorstellungen, sondern nur als Accidenzen der vorstellenden Substanz in die Metaphysik.

§. 575.

Aber auch die Physik ist Wissenschaft von Substanzen, freilich nur von einer gewissen Art derselben, nehmlich der körperlichen. Doch würde man die Metaphysik sehr unrichtig charakterisiren, wenn man sie die Wissenschaft der unkörperlichen Substanzen nennen, und als solche von der Physik unterscheiden wollte. Denn auch sie beschäftigt sich mit gewissen Merkmalen körperlicher Substanzen.

§. 576.

Diejenigen Merkmale physischer Substanzen, deren Vorstellung ihren Stoff aus äusseren Eindrücken zieht, heissen die physischen, zum Unterschiede von den metaphysischen, welche a priori in dem Vorstellungsvermögen gegründet sind, und in so fern auch die transcendentalen, zum Unterschiede von jenen, als den empirischen, heissen.

§. 577.

Da auch die physischen Merkmale, für die physischen Gattungen und Arten der Substanzen, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, z. B. die Substanz des Holzes, des Metalls und dergl. allen Hölzern und Metallen nothwendig und allgemein zukommt; so würde der Begriff der Metaphysik viel zu weit ausgedehnt werden, wenn man sich in demselben die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Substanzen dächte. Denn dann würden auch physische Merkmale in diesen Begriff gehören.

§. 578.

Auf der andern Seite würde der Begriff der Metaphysik viel zu enge werden, wenn man in demselben

selben nur die Wissenschaft der absolut nothwendigen Merkmale aller Substanzen überhaupt dächte. Alsdann würden die transcendentalen Merkmale die den körperlichen Substanzen eigenthümlich sind, und die Substanz der Seele und der Gottheit, deren Merkmale lediglich aus der transcendentalen abgeleitet sind und nur diesen Substanzen allein zukommen, nicht in die Metaphysik gehören.

§. 579.

Die Metaphysik ist also die Wissenschaft der realen Objecte, in wie fern dieselben durch keine andern, als im transcendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten, Merkmale vorgestellt werden (§. 573.)

§. 580.

Die realen Objecte (§. 579.) sind entweder erkennbar und begreiflich oder lediglich, aber nothwendig, denkbar und unbegreiflich; die Einen werden durch Sinnlichkeit und Verstand, die Andern durch reine Vernunft allein vorgestellt.

§. 581.

Daher zerfällt die Metaphysik in die Wissenschaft der sinnlichen und der übersinnlichen Objecte; die Eine betrifft die transcendentalen Merkmale der empirischen Gegenstände; die Andre alle diejenigen Gegenstände, die lediglich durch reine Vernunft gedacht werden müssen; nehmlich die übersinnliche Substanz der Seele, die Freiheit des Willens, das aus der physischen und moralischen Welt bestehende Universum, und die Gottheit.

Jener Theil der Metaphysik, der die sinnlichen Objecte wissenschaftlich würdigt, ist bereits in der

Elementarphilosophie aufgestellt worden; dieser, der die übersinnlichen Objecte wissenschaftlich darstellt, soll in nachfolgenden §§. entwickelt, und dadurch das Fundament zu einer Metaphysik aufgeführt werden, die, in ihrem Zusammenhange, einen wesentlichen Bestandtheil der Philosophie ohne Beinahmen ausmachen wird. — Die Kritik der verschiedenen metaphysischen Systeme, sowohl älterer als neuerer Zeit, gehört zunächst in die Geschichte der Philosophie, nicht in die wissenschaftliche Metaphysik. Zu dieser Kritik hat aber Reinhold die scharfsinnigsten Resultate geliefert, die in der Litteratur der Metaphysik weiter unten angegeben werden sollen.

§. 582.

Der Begriff von der Welt ist die historische Basis aller Metaphysik. Kosmogonien waren die Vorübungen der philosophirenden Vernunft zu ihren metaphysischen Versuchen. Diese letztern haben erst mit dem Pantheismus begonnen, welcher den letzten Grund aller Vorstellung und alles Daseins in dem Subsistirenden des Weltalls aufsuchte; und sie werden mit einer Kosmologie endigen müssen, in welcher die Welt, als der Innbegriff aller begreiflichen Objecte, von der Seele, als dem unbegreiflichen Grunde aller Vorstellung — und von der Gottheit, als dem unbegreiflichen Grunde alles Daseyns jener Objecte völlig unterschieden, und die Begriffe von Gott und Seele, durch das Verhältniss dieser unbegreiflichen Dinge zu den begreiflichen bestimmt sein werden.

§. 583.

Der in dem Begriffe der Welt *wesentliche* Zusammenhang der Dinge muss von dem willkührlichen Zusammenhange der aus der Verknüpfung der

der Dinge nach uns beliebigen Zwecken; und von dem logischen, der aus der Anordnung der Begriffe von den Dingen nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen, (aus der Zusammenfassung in Arten und Gattungen) entsteht, unterschieden und als Verknüpfung unter den Dingen selbst, als realer Zusammenhang, gedacht werden.

§. 584.

Dieser reale Zusammenhang ist entweder innerlich — zwischen Substanz und Accidenz; oder äusserlich — zwischen Ursache und Wirkung, oder innerlich und äusserlich zugleich — zwischen Substanzen, die in Gemeinschaft stehen. Hierdurch sind alle mögliche Arten des realen Zusammenhanges erschöpft.

§. 585.

Das Dasein der Objecte der Erfahrung kündigt sich in der Zeit entweder als Dauer, oder als Nacheinandersein, oder als Zugleichsein an, und die dauernden, aufeinanderfolgenden, und zugleichseienden Merkmale jener Objecte werden wahrgenommen, d. h. gelangen durch blosse Empfindungen zu unserm Bewusstsein.

§. 586.

Allein es fehlt dem Dauernden, in wie fern dasselbe nur wahrnehmbar ist, an der Bestimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit und Gewisshelt der Dauer. Man kann sich daher der im Objecte selbst bestimmten, nothwendigen und gewissen Dauer nur in so fern bewusst werden, als am Objecte etwas nicht blos empfunden, sondern gedacht

 wird,

wird, was nichts Aufeinanderfolgendes sein kann, weil es als Substanz gedacht wird. Das im Objecte bestimmte Dauernde ist die Substanz.

§. 587.

Es fehlt dem Aufeinanderfolgenden, in wie fern es nur wahrnehmbar ist, an derjenigen Bestimmheit, durch welche demselben seine nothwendige, gesetzmäſsige, gewisse Stelle in der Zeit angewiesen wird. Was in einer gegebnen Zeit als vorhergehend wahrgenommen ist, wird nicht selten in einer andern als folgend wahrgenommen und umgekehrt. Man kann sich daher des in den Objecten selbst bestimmten nothwendigen und gewissen Charakters des Einen als des Vorhergehenden, und des Andern als des Folgenden, nur in so fern bewuſst werden, als in den Objecten etwas nicht blos empfunden, sondern gedacht wird, wodurch das Eine unmöglich folgen und das andre unmöglich vorhergehen kann, weil das Eine als Grund, das Andre als Folge gedacht wird. Das durch den Charakter des Grundes bestimmte Vorhergehende heiſst die Ursache, das durch den Charakter der Folge bestimmte Darauffolgende heiſst die Wirkung.

§. 588.

Es fehlt dem Zugleichseienden, in wie fern dasselbe nur wahrnehmbar ist, an der Bestimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Gesetzmäſsigkeit und Gewiſsheit des Zugleichseins. Sowohl ein sehr schnelles, als auch ein sehr langsames Aufeinanderfolgen ähnlicher Veränderungen wird als ein Zugleichsein wahrgenommen. Es können auch Dinge in einer gegebnen Zeit wirklich zugleich vorhanden sein, die in einer andern nur nacheinander zur Wirklichkeit gelan-

langen. Man kann sich daher des in den Objecten selbst bestimmten, nothwendigen und gewissen Charakters von A und B als zugleichseiender Dinge nur in so fern bewusst werden, als in diesen beiden Objecten etwas nicht blos empfunden, sondern gedacht wird, wodurch beide ohnmöglich nach einander sein können, sondern beide zugleich sein müssen, weil beide in gegenseitiger Verknüpfung, das Eine als der Grund von gewissen Bestimmungen in dem andern, und dieses — von gewissen Bestimmungen in jenem gedacht werden. Das durch diesen Charakter bestimmte Zugleichsein heisst die Gemeinschaft, oder Concurrenz.

§. 589.

Erfahrung ist das Bewustsein der Gegenstände der Wahrnehmung im bestimmten Zusammenhange. Die unmittelbaren Objecte der Wahrnehmung oder die lediglich durch Empfindung im Bewustsein sich ankündigenden Gegenstände, sind blosse Thatsachen, welche den Inhalt aller Erfahrung ausmachen.

§. 590.

Wir unterscheiden diese Thatsachen, in solche, die in uns selbst, und in andre, die ausser uns vorgehen, und so zerfällt auch die Wahrnehmung und mit derselben die Erfahrung in die äussere und die innere.

§. 591.

Die Substanz, die Ursache und die Gemeinschaft, die sich in diesen beiden wesentlich verschiednen Erfahrungen ankündigen, sind, so weit diese Ankündigung reicht, wesentlich verschieden.

§. 592.

In der äuſsern Erfahrung kündigen ſich uns die körperlichen, und in der innern die vorſtellenden Subſtanzen als weſentlich verſchieden an. Auf die Einen werden die auſſer uns, und folglich im Raume wahrnehmbaren Accidenzen bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden als im Raume beharrlich, denſelben erfüllend, und folglich ausgedehnt vorgeſtellt. Auf die Andern werden die, nicht auſſer uns, folglich auch nicht im Raume wahrgenommenen, Accidenzen, diejenigen Veränderungen in uns, durch welche wir das Bewuſstſein haben, d. h. die Vorſtellungen, bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden keinesweges als den Raum erfüllend, folglich als unausgedehnt vorgeſtellt.

§. 593.

In der äuſsern Erfahrung kündigen ſich uns blos phyſiſche, nach mechaniſchen Geſetzen wirkende, Urſachen; in der innern kündigt ſich in den Willenshandlungen eine hyperphyſiſche, keinem Naturgeſetze unterworfene, Urſache, die nach moraliſchen Geſetzen zu handeln vermag, an.

§. 594.

Alle im Raume wahrnehmbare Veränderungen ſind Bewegungen, und es läſst ſich, durch äuſſere Erfahrung, zu keiner andern Urſache als einer ſolchen gelangen, deren Handlung in einer Bewegung beſteht, und die ſelbſt wieder Wirkung einer Bewegung ſein muſs; während die in der innern Erfahrung vorkommenden Handlungen des Willens, als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht Wirkungen anderer Handlungen ſind, ſondern zu denen das

wol-

wollende Subject sich selbst bestimmt, und sich als absolute Ursache verhält.

§. 595.

In der äussern Erfahrung kündiget sich uns die Gemeinschaft unter den körperlichen Substanzen, welche die physische — und in der innern die Gemeinschaft unter den denkenden und wollenden Substanzen, welche die moralische Welt genannt wird, an. Die Eine läſst sich nur durch einen durchgängig den Naturgesetzen angemessenen Gang aller physischen Begebenheiten, die Andere nur durch eine durchgängige Gesetzmäſsigkeit der freien Handlungen denken. Beide Welten zusammen lassen sich nur in so fern als ein Ganzes (das Universum) denken, als die Teleologien in beiden aufs innigste verbunden sind, von denen aber die der moralischen Welt die erste Stelle behauptet.

§. 596.

So weit sich die körperlichen Substanzen durch Wahrnehmung in der Erfahrung ankündigen, fehlt es denselben an dem bestimmten Charakter der Substantialität, der in dem Absoluten des Beharrlichen im Raume, in dem schlechterdings bleibenden unveränderlichen Subjecte besteht. Die Natur jeder physischen Substanz besteht aber in der Zusammensetzung, Structur u. s. w. gewisser Bestandtheile, welche sich durchaus nicht als unveränderlich denken läſst. Die Elemente, welche in der Chemie die einfachen heissen, haben nur eine relative Einfachheit. Sie sind die letzten, aber nichts weniger als die absoluten, sondern nur diejenigen, zu denen man durch bisherige Auflösungen gekommen ist, und die selbst wieder neuen Auflösungen ausgesetzt sind. Das schlechthin Bleibende der körperlichen Substanz kommt also in keiner Erfahrung vor, und es entsteht daher die Frage: Wo liegt

der

der Grund der Vorstellung der absoluten Substanz eines Körpers?

§. 597.

So weit sich die Seele durch Wahrnehmung in der innern Erfahrung ankündigt, fehlt es ihr an dem bestimmten Charakter der Substantialität. Die vorstellende Substanz läſst sich weder im Raume, noch in der Zeit als etwas Beharrliches wahrnehmen. Nicht im Raume; weil es sonst als etwas ausser uns Befindliches wahrgenommen werden müſste; und nicht in der Zeit; weil das, was nur in der Zeit und nicht zugleich auch im Raume wahrnehmbar ist, in einer bloſsen Veränderung und zwar in einer Veränderung in uns bestehen kann. In der That werden auch die Vorstellungen nur als Veränderungen in uns wahrgenommen, und selbst im Gedächtnisse ist es nicht die Vorstellung, sondern das Bild und das Gedankenzeichen, welches fortdauert. Das Subject aller Veränderungen in uns, die Substanz, deren Accidenzen die Vorstellungen sind, und die Identität dieser Substanz, deren wir uns von der Wiege bis zum Grabe bewuſst sind, liegt ganz ausser aller Wahrnehmung, und es entsteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der Seele als einer absoluten Substanz?

§. 598.

So weit man die Wirkungen, die in der äussern Erfahrung vorkommen, durch Wahrnehmungen kennt, fehlt es jeder derselben an einer absoluten Ursache, einem völlig zureichenden Grunde, an dem gänzlich bestimmten Charakter der Caussalität. Die Thätigkeit, durch welche eine körperliche Substanz Ursache von der Bewegung einer andern wird, ist selbst bloſse

bloſse Bewegung und in ſo fern Wirkung von der Bewegung einer andern. Da dieſes von jeder Urſache der Bewegung in der Erfahrung gilt, da jede nur als Wirkung einer andern Bewegung denkbar iſt, ſo iſt jede nur eine relative, keine eine abſolute Urſache. Die Eigenſchaft der materiellen Subſtanzen, durch welche ſie ſowohl im Zuſtande der Ruhe als der Bewegung ſo lange verharren als ſie aus demſelben nicht vertrieben werden, wird durch die Benennung der Kraft der Trägheit (vis inertiae) bezeichnet. Da ſich die Phyſik mit den Erſcheinungen der Materie beſchäftigt, unter welche der Widerſtand, den die Materie ſowohl in der Ruhe als in der Bewegung der Einwirkung auf dieſelbe entgegenſetzt, gehört; dieſer Widerſtand allerdings aber eine Kraftäuſserung iſt, ſo kann in der Phyſik der Name der Kraft für jene Erſcheinung, die allen Körpern gemein iſt, beibehalten werden. Aber in der Metaphyſik, welche die abſoluten Gründe der Erſcheinungen aufſucht, läſst ſich die ſogenannte Trägheitskraft nur als das bloſſe Unvermögen der Materie, ſich ſelbſt in einen andern Zuſtand zu verſetzen, denken — und der Widerſtand, den der ruhende Körper einem bewegten, oder der bewegte einem andern entgegenſetzt, iſt nur in dem Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung gegründet, den ſich der Körper nicht ſelbſt gegeben hat. Der zureichende Grund dieſes Widerſtandes iſt daher in ſo fern auſſer dem widerſtehenden Körper in demjenigen zu ſuchen, was denſelben in den Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung geſetzt hat. Der völlig zureichende Grund, die abſolute Urſache der Veränderung im Raume (der Bewegung) muſs eine ſolche ſein, die nicht ſelbſt wieder Wirkung einer andern Veränderung im Raume iſt, folglich läſst ſie ſich nur als die erſte Urſache der Bewegung den-

denken; und weil dieselbe schlechterdings ausser aller sinnlichen Wahrnehmung liegt, so entsteht die Frage: **Wo liegt der Grund unserer Vorstellung von der absoluten oder ersten Ursache der Bewegung?**

§. 599.

So weit man die Handlungen des Willens aus der innern Erfahrung kennt, hängen dieselben von Beweggründen ab, die jederzeit unwillkührlich sind; sie mögen nun bei den sittlichguten Handlungen in den von den Forderungen des eigennützigen Triebes wesentlich verschiednen Forderungen des Sittengesetzes; oder bei den sittlichbösen, in den den Forderungen des Sittengesetzes widersprechenden Forderungen des eigennützigen Triebes bestehen. Diese von dem Willen unabhängigen Beweggründe sind Ursachen der Wirkungen, die wir dem Willen zuschreiben; der also, in wie fern er in seinen Handlungen von jenen Beweggründen abhängt, nur als relative und genöthigte, keinesweges als absolute und freie Ursache gedacht werden kann. Gleichwohl besteht das Wesen der sittlichen und unsittlichen Handlung lediglich darin, dass der Grund der einen nicht in der unvermeidlichen Wirkung der Vernunft durch ihr Gesetz, und der Grund der andern nicht in der unvermeidlichen Wirkung des unwillkührlichen durch Lust oder Unlust bestimmten Begehrens, sondern in einem von beiden unabhängigen, freien Wirken der Person besteht, die in dem einen Falle das Gesetz gegen die Forderungen des eigennützigen Triebes, im andern aber den eigennützigen Trieb gegen das Gesetz zum Bestimmungsgrunde des Entschlusses macht, und in so fern das Vermögen hat, das Gesetz zu befolgen oder zu übertreten. Der ganze Unterschied zwi-

schen

schen unsittlichen und nichtsittlichen und zwischen legalen und moralischen Handlungen steht und fällt mit jener Freiheit, die gleichwohl, als absolute Ursache der Willenshandlung, gänzlich ausser dem Gebiete der Wahrnehmung liegt, und daher die Frage veranlaſst: Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten oder freien Ursache der sittlichen und unsittlichen, d. h. der eigentlichen Willenshandlungen?

§. 600.

So weit man die Gemeinschaft unter den körperlichen Substanzen durch die äussere Erfahrung kennt, vermiſst man an derselben das Absolute oder Vollständige, das in der durchgängigen Gesetzmäſsigkeit besteht, ohne welche sich die physische Welt keinesweges als ein eigentliches Ganze, d. h. als die Gemeinschaft aller physischen Substanzen denken läſst. Die Erfahrung macht uns keinesweges mit allen diesen Substanzen, noch auch mit allen Beschaffenheiten der bekannten unter denselben bekannt; und man überschreitet die Befugnisse der Erfahrung, wenn man von der Regelmäſsigkeit, die man nicht einmal an den wenigen bekannten durchgängig antrifft, auf die durchgängige Regelmäſsigkeit der unendlich vielen unbekannten schlieſst. Der Zusammenhang unter den wesentlich verschiednen Gesetzen der verschiedenen Erscheinungen ist uns gänzlich unbekannt, und aus keiner Erfahrung erkennbar. Die chemischen Erscheinungen und ihre Gesetze lassen sich keinesweges aus den mechanischen, und die organischen keinesweges aus beiden, weder einzeln noch zusammengenommen betrachtet, ableiten; und der Grund des thierischen und menschlichen Lebens (der empfindenden, und denkenden und wollenden Wesen) kündigt

digt sich in keiner äussern Erfahrung an. Es entsteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten oder durchgängigen Gemeinschaft der Substanzen, welche die physische Welt ausmacht?

§. 601.

Die moralische Welt, oder die durchgängige, absolute, Gemeinschaft unter den freien Substanzen, läſst sich nur in so fern denken, als alle diese Substanzen unter einem und demselben Gesetze des Willens stehen, und die Verbindlichkeit desselben anerkennen. Allein alles, was wir von der Gesetzmäſsigkeit unsrer eignen Handlungen mit Gewiſsheit aus der innern Erfahrung wissen können, ist die Legalität oder Illegalität derselben. Ob die legale Handlung moralisch gut, d. h. aus keiner andern Absicht, als um der Gesetzmäſsigkeit willen geschehen sei; ob die illegale Handlung durch unsre Freiheit, oder aus einem unwillkührlichen Begehren entsprungen sey, läſst sich durch bloſse Wahrnehmung nicht zur Gewiſsheit bringen. Diejenigen Einrichtungen in der Welt, die wir nach den moralischen Gesetzen beobachten müssen, die politischen und religiösen, haben nicht nur keinen zuverlässigen Charakter der Moralität aufzuweisen: sondern sie stehen in ihren meisten Erscheinungen, durch ihre offenbare Illegalität, mit dem Sittengesetze im Widerspruche. Rechnet man hinzu, daſs man noch nicht darüber einverstanden ist, was man sich unter Moralität und unter der Freiheit des Willens zu denken habe; so kann es wohl keinem Zweifel unterworfen sein, daſs die Idee der moralischen Welt sich auf innere Erfahrung so wenig, als auf äuſsere gründen könne, und es entsteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung

lung von der absoluten Gemeinschaft unter den mit Willen begabten Substanzen, welche die moralische Welt ausmacht?

§. 602.

Die Metaphysik hat also sechs Probleme aufzulösen: 1) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz des Körpers? 2) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz der Seele? 3) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten oder ersten Ursache der Bewegung? 4) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten oder freien Ursache der sittlichen oder unsittlichen Handlung? 5) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Gemeinschaft unter den körperlichen Substanzen; oder von der physischen Welt? 6) Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten Gemeinschaft unter den wollenden Substanzen oder von der moralischen Welt?

§. 603.

In Rücksicht auf das Gemeinschaftliche ihres Inhalts lassen sich jene sechs Probleme (§. 602.) auf folgende drei zurückführen: 1) worinn liegt der Grund unsrer Vorstellung von absoluten Substanzen? 2) von absoluten Ursachen? 3) von absoluten Gemeinschaften?

§. 604.

Diese drei Probleme (§. 603.) lösen sich aber wieder in folgende zwei auf: 1) wo liegt der Grund der Vorstellung von Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften überhaupt? 2) wo liegt der Grund der Vorstellung vom Absoluten?

§. 605.

Die Elementarphilosophie, und zunächst die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens, hat gezeigt, dass

die Vorstellungen von Substanz, Ursache, Gemeinschaft keinesweges aus der Erfahrung, sondern lediglich aus dem, zur Möglichkeit der Erfahrung gehörigen, und aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehenden, Vermögen des Verstandes geschöpft (und also Kategorien) sind, und dass die Substantialität, Caussalität und Concurrenz ursprünglich nichts anders sind, als drei Formen von Vorstellungen, die dem Verstande eigenthümlich, und in der Einrichtung seines Vermögens gegründet sind, Formen, die, mit den Vorstellungen und durch dieselben, auf Objecte bezogen zu Merkmalen derselben als vorgestellte werden müssen, eben darum aber den Dingen an sich schlechterdings nicht zukommen können.

§. 606.

Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes besteht darinn, dass er erstens die sinnlichen Vorstellungen, die seine Materialien ausmachen, verknüpft, und dadurch den Formen seiner Handlungsweise unterwirft; zweitens, dass er der Vernunft die unmittelbaren Materialien derselben, die in den Verknüpfungsarten des Verstandes bestehen, vorhält.

§. 607.

In der ersten Rücksicht (§. 606.) präget er den sinnlich vorgestellten Dingen, in wie fern er sie zu Objecten seiner Vorstellungen (der Begriffe) erhebt, (in wie fern er sie durch seine Vorstellungen vorstellt) die Formen dieser Vorstellungen auf, welche die Merkmale der Substanz, Ursache und Gemeinschaft ausmachen.

§. 608.

Allein eben darum, weil sich die Vorstellungen des Verstandes nur durch ihren in den sinnlichen Vorstellungen bestehenden Stoff auf Objecte beziehen, und weil die in der Sinnlichkeit a priori gegründeten Formen der sinnlichen Vorstellungen Raum und Zeit sind, so können auch die Merkmale der Substanz, Ursache, Gemeinschaft nur in Verbindung mit Raum und Zeit und demjenigen, was diesen beiden Formen der sinnlichen Vorstellung als Stoff untergelegt seyn muss, und folglich Raum und Zeit erfüllt, auf reale Objecte bezogen werden. Die durch den Verstand vorgestellte Substanz kann also nur als das Subsistirende, in wie fern es als ausgedehnt, im Raume anschaulich, und durch Veränderung in uns (durch Empfindung) in der Zeit vorstellbar ist, — die durch den Verstand vorgestellte Ursache nur als Veränderung im Raume, die sich zu einer andern wie Grund zur Folge verhält, — die durch den Verstand vorgestellte Gemeinschaft nur als die Verknüpfung desjenigen, was an einem empfindbaren und anschaulichen Objecte zugleich wahrgenommen wird, vorgestellt werden.

§. 609.

Die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Substanz, Ursache und Gemeinschaft können sich daher nur in der äusseren Erfahrung ankündigen, und ihre Substantialität, Caussalität, Concurrenz ist durch die Form der Anschauung und Empfindung bedingt. Sie sind nehmlich gebunden an die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und an einen diese Formen erfüllenden Stoff, der von aussenher gegeben sein muss, und sich durch Empfindung ankündigt; sie beziehen sich auf das An-

 schau-

schauliche und Empfindbare, nur so weit als dasselbe anschaulich und empfindbar ist; sie sind daher schlechterdings relative Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften, denen das Merkmal der absoluten nicht nur nicht zukommt, sondern geradezu widerspricht.

§. 610.

Keiner körperlichen oder physischen Substanz kann daher der Charakter des schlechthin subsistirenden, oder des unveränderlichen Subjectes; keiner körperlichen oder physischen Ursache der Charakter eines völlig zureichenden Grundes, und folglich weder einer freien noch einer ersten Ursache; keiner körperlichen oder physischen Gemeinschaft der Charakter des Bleibenden beigelegt werden.

§. 611.

Das Relative oder Bedingte läſst sich aber nicht ohne ein Absolutes oder Unbedingtes denken, und wir müssen, zu dem blos beziehungsweise Subsistirenden etwas schlechthin Subsistirendes, zu den unzureichenden Gründen der Bewegung einen völlig zureichenden Grund, und bei der, so weit wir sie kennen, unvollständigen Concurrenz eine vollständige, von der jene nur ein Theil ist, voraussetzen.

§. 612.

Also nöthigen uns auch schon die in der äusseren Erfahrung sich ankündigenden und als solche blos relativen oder bedingten Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften, die Vorstellung des Absoluten oder Unbedingten für nichts weniger als eine leere und grundlose Vorstellung zu halten.

§. 613.

§. 613.

Die vorstellende, durch Willen frei handelnde und zur moralischen Welt gehörige Substanz, die unter diesen Charakteren durchaus kein Object der äussern Erfahrung sein, und sich durch keine sinnliche Vorstellung (weder Anschauung noch Empfindung) ankündigen kann, läst sich nur als eine von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung und Empfindung unabhängige Substanz, und Ursache, und als ein Glied nur einer, von beiden Bedingungen unabhängigen, Gemeinschaft denken. Man kann dasselbe weder als etwas im Raume beharrliches, noch als etwas mechanisch-wirksames, noch als den Theil eines mechanischen Ganzen, folglich nur als absolute oder unbedingte Substanz, Ursache, und in einer absoluten oder unbedingten Gemeinschaft vorhanden vorstellen.

§. 614.

Aber eben darum, weil die Substantialität und freie Caussalität des vorstellenden Subjects, so wie die moralische Welt, in den Vorstellungen, die wir davon haben und haben können, durchaus nichts Anschauliches und Empfindbares enthalten können, haben sie auch nichts Begreifliches für uns; sie können und müssen durch das Merkmal des Absoluten oder Unbedingten gedacht werden, ohne vermittelst des, sich auf das sinnlich Vorstellbare allhier beziehenden, Verstandes begriffen werden zu können.

§. 615.

Das Merkmal des Absoluten kommt also der Substanz der Seele, der Ursache der Willenshandlungen und der moralischen Welt unmittelbar, ohne die Vermittelung von Etwas an denselben durch Verstand und Sinnlichkeit Vorstellbaren, Begreiflichen und

Relativen — der physischen oder körperlichen Substanz aber, den durch Bewegung wirksamen Ursachen und der physischen Welt, mittelbar, durch die Vermittelung von dem an denselben durch Verstand und Sinnlichkeit Vorstellbaren, Begreiflichen und Relativen zu.

§. 616.

Der Grund der Vorstellung vom Absoluten oder Unbedingten kann daher nicht ausser dem Vorstellungsvermögen in den Dingen an sich, eben so wenig als in der Sinnlichkeit und in dem Verstande vorhanden sein, sondern muss lediglich in der Vernunft selbst, und zwar in der ursprünglichen Einrichtung, in der wesentlichen Handlungsweise dieses Vermögens liegen.

§. 617.

Dies wird durch die, auf die allgemeinsten Thatsachen des Bewusstseins gebaute, Theorie des Vorstellungsvermögens bestätigt, welche die verschiedenen a priori bestimmten Formen der Vorstellungen folgendermassen charakterisirt. Die Form der Vorstellung überhaupt ist hervorgebrachte Einheit des gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der sinnlichen Vorstellung ist hervorgebrachte Einheit des durch blosse Empfindung (Eindruck) gegebenen Mannigfaltigen. Die Form des Begriffes, oder der dem Verstande eigenthümlichen Vorstellung, ist die hervorgebrachte Einheit des durch die sinnlichen Vorstellungen gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der Idee, oder der der Vernunft eigenthümlichen Vorstellung, ist die hervorgebrachte Einheit des durch die Begriffe, folglich durch die Handlungsweise des Verstandes in der Mannigfaltigkeit seiner Verknüpfungsarten, gegebenen Mannigfaltigen.

§. 618.

§. 618.

Bei der Hervorbringung der Form, sowohl der sinnlichen Vorstellung als auch des Begriffes, ist die Spontaneität des Subjects von Bedingungen ausser ihr selbst abhängig; nehmlich bei der sinnlichen Vorstellung von dem Eindrucke, der sich durch Empfindung ankündigt, und bei dem Begriffe von der in der Sinnlichkeit gegründeten Form derjenigen sinnlichen Vorstellung, die der Stoff des Begriffes ist. Sie erzeugt also in beiden Fällen immer nur bedingte Einheiten des Mannigfaltigen; in dem einen Falle Einheit des durch den Eindruck, in dem andern Einheit des durch die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, bedingten, auf den Eindruck und auf Raum und Zeit eingeschränkten, Mannigfaltigen.

§. 619.

Da hingegen der Stoff der Idee in den Begriffen, als Begriffen, in den verschiedenen Formen der Begriffe, in der Mannigfaltigkeit des dem Verstande eigenthümlichen Verknüpfens liegt, folglich keineswegs etwas ausser der Handlungsweise der Spontaneität selbst gegebenes ist; so bringt die Spontaneität in der Idee, durch die Form derselben, keine bedingte, von Bedingungen ausser Ihr selbst abhängige, an das Empfindbare und Anschauliche gebundne, auf Eindrücke und Raum und Zeit beschränkte, sondern eine unbedingte Einheit des Mannigfaltigen, als die der Idee eigenthümliche Form hervor.

§. 620.

Diese unbedingte Einheit, oder das Absolute überhaupt, ist eben darum ein nothwendiges und allgemeines Merkmal jedes durch die Vorstellung der Vernunft, durch die Idee, vorgestellten Ob-

jectes, indem sie mit der Vorstellung und durch die Vorstellung auf das Object derselben bezogen werden muss.

§. 621.

Das Merkmal des Absoluten oder Unbedingten ist also lediglich in der Vernunft gegründet, und kommt den Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften nur dann und in so fern zu, wann und in wie fern dieselben durch Ideen vorgestellt, d. h. Objecte von Vorstellungen der Vernunft sind; während eben denselben Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften das Merkmal des Bedingten und Relativen, das in dem Stoffe und in der Form der sinnlichen Vorstellung, folglich in der Sinnlichkeit, gegründet ist, dann und in so fern zukommt, wann und in wie fern sie durch Begriffe, Anschauungen und Empfindungen vorgestellt, d. h. Objecte von Vorstellungen des Verstandes und der Sinnlichkeit, sind.

§. 622.

Der Verstand, in Verbindung mit der Vernunft, stellt die Substanz, Ursache und Gemeinschaft absolut — in Verbindung mit der Sinnlichkeit, relativ vor.

§. 623.

Da die Substanz der Seele, die Ursache der Willenshandlungen, und die moralische, und als solche übersinnliche, Welt keine Objecte sinnlicher Vorstellungen sind und sein können; so lassen sie sich nur unmittelbar durch Vernunft, oder welches dasselbe heisst, durch reine, sich nicht durch den Verstand auf die Sinnlichkeit beziehende, Vernunft vorstellen, und es kann denselben keineswegs das Merkmal des Relativen,

tiven, sondern lediglich des Absoluten zukommen, während beide Merkmale den körperlichen Substanzen, den durch Bewegung wirkenden Ursachen, und der physischen Welt, obwohl in entgegengesetzten Rücksichten, zukommen, wobei das Relative an denselben das Begreifliche, das Absolute aber das Unbegreifliche andeutet.

§. 624.

Da die Merkmale relativ und absolut lediglich im Vorstellungsvermögen gegründet sind, so kommen sie nur den vorgestellten Dingen als solchen, keineswegs den Dingen an sich zu. Es muss daher das durch Vernunft vorgestellte Ding, das Vernunftwesen (Noumenon) nicht nur von dem durch Sinnlichkeit vorgestellten Dinge, der Erscheinung (Phänomenon), sondern auch vom Dinge an sich unterschieden, das Merkmal absolut nur dem ersten, das Merkmal relativ nur dem zweiten beigelegt, beide aber müssen dem dritten geradezu abgesprochen werden.

§. 625.

Man hat zwar längst die Erscheinung von dem Vernunftwesen, aber keinesweges das Vernunftwesen (Noumenon) von dem Dinge an sich unterschieden, sondern es als einen Vorzug der Vernunft angesehen, die Dinge an sich vorzustellen.

§. 626.

Allein da die Vorstellung der Vernunft, dem Stoffe sowohl, als der Form nach, lediglich in der Spontaneität des vorstellenden Subjectes gegründet ist, so ist das durch diese Vorstellung vorgestellte Ding, als ein vorgestelltes, lediglich von der

 Vor-

Vorstellungsart des Subjects abhängig, während unter dem **Dinge an sich** das, von dieser Vorstellungsart schlechthin unabhängige, Ding verstanden wird.

Unterschied zwischen **transcendental** und **transcendent.**

§. 627.

In wie fern die **sinnliche** Vorstellung einen von dem Vorstellungsvermögen des Subjects unabhängigen, von aussenher gegebnen, folglich in den **Dingen an sich** gegründeten Stoff enthalten muss, in so fern kommt das sinnlich vorgestellte Ding, die **Erscheinung**, dem **Dinge an sich** weit näher als das durch Vernunft vorgestellte, das **Vernunftwesen.**

§. 628.

Da sich gleichwohl das **Ding an sich** in dem **negativen** Begriffe, der allein davon möglich ist, nur durch den Charakter des schlechterdings **Nichtvorstellbaren**, folglich nur durch das **negativ gedachte** Merkmal einer **Vorstellung** bezeichnen läst, so muss zu diesem Behufe nur **diejenige Vorstellung** gebraucht werden, die schlechterdings von dem Vorstellungsvermögen allein **abhängt**, und die daher allein geschickt ist, das schlechterdings vom Vorstellungsvermögen **Unabhängige negativ** vorzustellen. Das Ding an sich kann nur als das **negative Noumenon** gedacht werden; als **positives Noumenon** widerspricht es sich selbst und ist gar nicht gedenkbar.

§. 629.

Das Merkmal: **absolute Substanz**, wird nothwendig und allgemein mit den **relativen** Substanzen der äussern Erfahrung verbunden, so bald als die

Ver-

Vernunft diese Substanzen denkt, wobei sie das Relative als solches von dem Absoluten unterscheidet, und indem sie das erstere auf das letztere bezieht, in dem absoluten Subjecte den Grund des, in der Erfahrung enthaltenen, Relativen voraussetzt, und das Noumenon dem Phänomenon zum Grunde legt.

§. 630.

Das Merkmal; absolute Substanz, wird nothwendig und allgemein von den Merkmalen der relativen Substanzen unterschieden. Es widerspricht jedem derselben, und diese müssen wieder durchgängig der absoluten Substanz abgesprochen werden. Also nicht nur alle empfindbaren (empirischen) Merkmale, sondern auch die im Verstande, in Beziehung auf sinnliche Anschauung und die Formen derselben Raum und Zeit gegründeten (transcendentalen), Merkmale der numerischen Einheit, Vielheit, Allheit, der Zahl, des Grades, der Beharrlichkeit und Veränderlichkeit im Raume, der Ausdehnung u. dergl. können der absoluten Substanz, die der relativen, physischen, zum Grunde liegt, nicht ohne Widerspruch beigelegt werden.

§. 631.

Es würde daher ungereimt sein zu behaupten, sowohl dass die Erscheinungen alle zusammengenommen nur einer einzigen absoluten Substanz, wie Spinoza dafür hielt, als dass sie vielen angehören, wie die Vertheidiger der Monadologie dachten.

§. 632.

Alles, was sich von diesem absoluten Subjecte wissen läst, ist, dass es nicht als das Relative gedacht, und dass es von dem Dinge an sich unterschieden

werden

werden muſs. Daher ſich aus dem Begriffe deſſelben durchaus nicht entſcheiden läſst, ob das abſolute Subject der Erſcheinungen eine von ihm ſelbſt verſchiedne erſte Urſache vorausſetze oder nicht, welche Entſcheidung nur durch Verwechslung deſſelben mit dem Dinge an ſich möglich wäre.

§. 633.

Eben ſo läſst ſich von der abſoluten und erſten Urſache der Veränderung im Raume (der Bewegung) durchaus nichts weiter wiſſen, als daſs ſie von allen in Raum und Zeit vorſtellbaren, relativen und untergeordneten Urſachen durchaus verſchieden, und daſs keines der Prädicate, welche dieſen Urſachen zukommen, auf jene anwendbar ſei.

So kann z. B. der erſten Urſache der Bewegungen weder numeriſche Einheit noch numeriſche Vielheit beigelegt werden, weil dieſe Prädicate nur von den relativen, in Raum und Zeit vorſtellbaren, Urſachen gelten können.

§. 634.

Das nehmliche muſs verhältniſsmäſsig von der abſoluten Gemeinſchaft unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der phyſiſchen Welt behauptet werden.

§. 635.

Das Merkmal *abſolut* wird dem Subjecte des Bewuſstſeins, welches durchaus nicht durch Sinnlichkeit vorſtellbar, weder im Raume (als etwas auſser uns befindliches), noch in der Zeit (als eine bloſse Veränderung), folglich weder als eine relative Subſtanz, noch als ein Accidenz vorſtellbar iſt, *unmittelbar* durch bloſse Vernunft, ohne Vermittelung des ſich auf die ſinnlichen Vorſtellungen beziehenden Verſtandes, beigelegt.

§. 636.

§. 636.

Durch diesen Charakter des Absoluten kommt dem Subjecte des Bewufstseins, 1) das Merkmal des Nichtausgedehnten, folglich auch des Unkörperlichen zu; da die Ausdehnung und folglich auch die Körperlichkeit im Erfüllen des Raumes besteht, und nur von den relativen Substanzen gelten kann.

§. 637.

2) Das Merkmal des absolut einzigen Substratums aller Vermögen, die sich im Bewufstsein ankündigen, und als Prädicate Eines und ebendesselben Subjects gedacht werden müssen.

§. 638.

3) Das Merkmal der unveränderlichen, der absolutbleibenden, Substanz, bei allem Wechsel der im Bewufstsein sich ankündigenden Accidenzen.

§. 639.

4) Das Merkmal des von der Organisation, als einem Objecte des äufsern Sinnes und in so fern als einer relativen Substanz, wesentlich verschiedenen Subjects. Im empirischen Bewufstsein wird das Subject alles Bewufstseins mit der Organisation verbunden; im transcendentalen von derselben verschieden gedacht.

§. 640.

Alle diese Merkmale der Seele kommen im Selbstbewufstsein als Thatsachen vor, sind aber aus dem in der Natur der Vernunft gegründeten Merkmale des Absoluten, und nur aus demselben begreiflich.

§. 641.

Diese Merkmale können aber, so wie das Merkmal des Absoluten selbst, der Seele nur als dem durch Vernunft vorgestellten — nicht als Dinge an sich, zukommen.

§. 642.

Von demjenigen, was sowohl der vorgestellten Organisation als auch dem vorgestellten Subjecte alles Bewufstseins ausser der Vorstellung zum Grunde liegt, was beide als Ding an sich sein mögen, ist keine Vorstellung möglich, und es ist gleich ungereimt, von diesem nicht Vorstellbaren zu behaupten, dass es ein numerisch Einziges, oder dass es zwei verschiedne Dinge an sich ausmache.

§. 643.

Der Grund der möglichen Unterscheidung zwischen Seele und Leib, (Gemüth und Organisation) zwischen dem Subjecte aller Erfahrung überhaupt, und den Objecten der äussern, zu denen der Leib gehört, liegt in den transcendentalen Vermögen des Gemüths, als denjenigen, die zur Möglichkeit aller Erfahrung, der äussern sowohl als der innern, in dem Subjecte vorausgesetzt werden müssen, und die sich durch die Thatsachen beider Arten der Erfahrung (der äussern und der innern) als wirklich ankündigen. Die ganze Unterscheidung kann also nicht über die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung ausgedehnt werden.

§. 644.

Die Theorie des Unterschiedes zwischen Seele und Leib, welche denselben auf die mögliche Erfah-

fahrung allein einschränkt, heisst der transcendentale — diejenige aber, welche denselben auf die Dinge an sich ausdehnt — der transcendente Dualismus.

§. 645.

Der Charakter der absoluten Ursache kann dem vorstellenden Subjecte erstens nur in so fern zukommen, als dasselbe als ein absolutes Subject gedacht wird; zweitens nur in Rücksicht auf solche Wirkungen, von denen das blosse Subject der Grund nicht nur ihrer Wirklichkeit, sondern auch selbst ihrer bestimmten Möglichkeit ist. Denn in Rücksicht auf eine Wirkung, deren Möglichkeit nicht durch das blosse Subject selbst bestimmt wird, sondern demselben bestimmt gegeben ist, bei welcher folglich das Subject sich nicht selbst seine Handlungsweise bestimmt, sondern an eine ihm gegebne einzig mögliche gebunden ist, kann das Subject nur als relative Ursache gedacht werden.

So ist z. B. das Object nur die relative Ursache von dem practischen Gesetze, das dasselbe durch seine Vernunft für die Handlungen des Willens aufstellt, denn dieses Gesetz ist demselben in dem Vermögen der Vernunft bestimmt gegeben.

§. 646.

Hingegen muss dem Subjecte das Prädicat der absoluten Ursache in Rücksicht auf die Handlungen des Willens, als diejenigen zukommen, für welche jenes practische Gesetz gegeben ist, und die demselben entweder gemäss oder zuwider, entweder moralisch gut oder moralisch böse sind.

§. 647.

Es läſst ſich nur in ſo fern ein practiſches, von den theoretiſchen Vorſchriften, welche die Vernunft dem unwillkührlichen Begehren (dem durch Luſt und Unluſt beſtimmten Beſtreben) giebt, weſentlich verſchiednes Geſetz denken, als das Subject an dem Willen ein, von jenem Begehrungsvermögen weſentlich verſchiednes, Vermögen beſitzt, ſich durch ſich ſelbſt entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.

§. 648.

Das practiſche Geſetz kann dieſes Vermögen (des Willens) nur in ſo fern betreffen, in wie fern daſſelbe völlig in der Gewalt des Subjects ſteht; d. h. in wie fern das Subject, durch den Beſitz deſſelben abſolute, und folglich freie, Urſache ſeiner Handlungen ſein kann.

§. 649.

Die Moralität begreift nur in ſo fern das moraliſche Gute oder das moraliſche Böſe, Verdienſt oder Schuld, Würde oder Verachtung in ſich, iſt nur in ſo fern Moralität, als ſie die Beſchaffenheit der freien, d. h. Geſetzmäſsigkeit oder Geſetzwidrigkeit derjenigen Handlung iſt, von der das bloſse Subject als abſolute Urſache gedacht wird.

§. 650.

Das Subject handelt beim Wollen nur in ſo fern als freie und abſolute Urſache, in wie fern daſſelbe ſeine Handlungsweiſe ſelbſt beſtimmt; indem es ſich entweder durch das Geſetz des Willens, oder gegen daſſelbe, durch Luſt oder Unluſt, ſelbſt beſtimmt, folglich ſelbſt entweder die geſetzmäſsige oder geſetzwidrige

widrige Handlungsweise wählt, die beide durch seine Freiheit möglich sind.

§. 651.

Von der Freiheit des Willens ist kein transcendentaler Begriff möglich, so wenig als vom Willen selbst; wohl aber von Freiheit überhaupt, worunter, in wie fern dieselbe als ein Vermögen eines absoluten Subjects gedacht wird, nichts als ein Vermögen, absolute Ursache zu sein, folglich sich selbst zur Wirklichkeit sowohl als zur Weise des Handelns zu bestimmen, verstanden werden muss.

§. 652.

Die Materie einer Willenshandlung ist theils in dem transcendentalen Vermögen der practischen Vernunft, theils in dem Begehrungsvermögen gegründet, und besteht in der Forderung des eigennützigen oder des uneigennützigen Triebes an die Person, die beide unwillkührlich sind. Die Freiheit betrifft nur die Form der Willenshandlung, die in Selbstbestimmung entweder zur Befriedigung der Forderung des eigennützigen oder zur Befriedigung der Forderung des uneigennützigen Triebes besteht.

§. 653.

Der Charakter der absoluten Gemeinschaft kann den vorstellenden Subjecten nur in so fern zukommen, als dieselben erstens als absolute Subjecte, zweitens als absolute und freie Ursachen, drittens als einem absoluten, unbedingten, allen gemeinschaftlichen Gesetze der Freiheit unterworfen gedacht werden. In so fern werden sie als Glieder einer moralischen Welt, einer Gemeinschaft von Wesen gedacht, die mit freiem Willen begabt und durch das Sittengesetz vereinigt sind.

§. 654.

Da aber der Wille sich nicht ohne ein Begehren, dessen Forderung durch Freiheit befriedigt oder nicht befriedigt wird, folglich nicht ohne empirische Vermögen, und ohne die empirischen Objecte derselben, folglich nicht ohne eine physische Welt denken läſst; so ist die moralische Welt auch nicht ohne eine physische denkbar, die beide ein moralisch-physisches Weltganze (ein Universum) ausmachen, in welchem nur in so fern die physischen Zwecke der moralischen Ordnung untergeordnet gedacht werden können, als das Sittengesetz der Vernunft in dem Begehrungsvermögen die erste Stelle einnimmt; mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gebietet, und mit den Zwecken der physischen Welt vollkommen in Harmonie gebracht werden kann.

§. 655.

Diese Harmonie zwischen den Teleologien der moralischen und physischen Welt läſst sich aber nur in so fern denken, als den Substanzen der physischen und moralischen Welt, und den Gesetzen derselben eine gemeinschaftliche absolute Ursache zum Grunde gelegt wird, der unter dem Charakter des allmächtigen und heiligen Urhebers des Weltalls die Benennung Gott zukommt.

§. 656.

Pragmatische Litteratur der Metaphysik.

Man vergleiche §. 570. und andre weiter oben schon angeführte Schriften:

J. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* (Riga 1783).

K. L.

K. L. Reinhold, *systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik*, in den *Beitr. zur Bericht. u. s. w. Th.* 2 S. 73 *ff.*

Derselbe, *über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. Ebendaselbst* S. 1 *ff.*

L. H. Jakob, *Kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, in seinem *Grundrisse der allgem. Logik*, S. 237 *ff.* 3te Auflage.

Man vergleiche auch die Lehrbücher von Snell, Th. I. S. 159 ff. und von Werdermann, S. 115 ff.

Jakobi, *Briefe an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza;* 2te Auflage (1787).

A. Weishaupt, *über die Lehre von den Gründen und Ursachen aller Dinge.* (Regensburg 1794).

S. Maimon; *Versuch einer Transscendentalphilosophie.* (Berlin 1790).

Derselbe; *Streifereien im Gebiete der Philosophie.* (1793).

J. A. Eberhard, *Kurzer Abriss der Metaphysik.* (Halle 1794).

Die Lehrbücher von *G. E.* Schulze Th. 2; *E.* Platner; *Th. I. S.* 375 *ff.* neueste Aufl. *J. G. H.* Feder, *S.* 187 *ff.* (Ausgabe von 1794), und *J. F.* Abel, *Plan einer systematischen Metaphysik.* (Stuttgard 1787).

Wiſſenſchaft der Vernunftreligion.

§. 657.

Wenn der Menſch das Beſtreben, mit ſich ſelbſt einig zu werden, nicht aufgeben darf noch kann, und doch von der andern Seite in ſich zwei heterogene Weſen, eine ſinnliche und eine vernünftige Natur, zu dem Ganzen einer Perſon für die Totalität eines irrdiſchen Lebens verbunden ſieht, wovon ſowohl die ſinnliche als auch die vernünftige Natur ſich einen eignen Zweck zu realiſiren vorzeichnet, ſo muſs er, bei dem erſten Blicke auf dieſes räthſelhafte Verhältniſs der beiden Theile ſeiner Perſon, beinahe verzweifeln, ob er je mit ſich einig werden, und Frieden und Harmonie zwiſchen ſeine Anlagen, Vermögen und Kräfte bringen werde.

§. 658.

Beide Theile ſeiner Natur ſind ſchon ihrer Natur nach verſchieden. Die *Organiſation* gehört der Erſcheinungswelt an und iſt an Erfahrungen gebunden; das *Gemüth* dagegen, in ſeinem Repräſentanten, der *Vernunft*, iſt an ewige und unveränderliche Geſetze der überſinnlichen Welt gebunden, und gehört vermittelſt ſeiner Vermögen und Kräfte einem Reiche der Freiheit an.

§. 659.

§. 659.

Der Grundtrieb aller lebendigen Wesen, der Trieb nach Glückseligkeit ist auch der Organisation des Menschen eingesenkt, und in wie fern in dem thierischen Körper alles darauf angelegt ist, nach der möglichst grösten Summe angenehmer Empfindungen während der Dauer eines irrdischen Lebens zu streben, und alle andre Bestrebungen in den einzelnen Theilen der Organisation jenem Triebe untergeordnet sind, so ist die Glückseligkeit selbst Zweck für alle beseelte, organisirte Wesen.

§. 660.

Die Vollkommenheit der Welt, in wie fern sie alle lebendige Wesen umschliesst, besteht daher in der grösten möglichen realisirten Summe der Glückseligkeit, die über diese Wesen verbreitet ist und von ihnen genossen wird.

§. 661.

Glückseligkeit würde sogar letzter Zweck (Endzweck) auf Erden sein, wenn die Gesetzgebung der Natur die einzige wäre, an welche die vernünftigen Wesen gebunden sind. Zwar muss auch der Mensch, in wie fern er mit einer sinnlichen Natur ausgestattet wurde, diesen Trieb empfinden und nach Glückseligkeit streben; er fühlt sich aber, nach dem geistigen und höhern Theile seiner Natur, noch zu höhern Gesetzen verbunden, die er blos durch die Vernunft anerkennen und ausüben kann.

§. 662.

So wenig nun der Zweck der sinnlichen Natur verkannt oder seine stufenweise Realisirung in der Erscheinungswelt aufgehalten, und den lebendigen Wesen

versagt werden soll; so weit ist doch die Vernunft, als das oberste Vermögen des Menschen, über die Organisation erhaben, und mithin der Zweck, den sie aufstellt, höher als der Zweck der sinnlichen Natur. Ihre Gesetze gebieten mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und zwar mit einer, ganz von der Nothwendigkeit des Naturmechanism verschiedner, Nothwendigkeit, da selbst bei allen Uebertretungen ihrer Gesetze die strenge und unnachlassliche Verbindlichkeit für die Anerkennung derselben (das **Sollen**) immer dieselbe bleibt.

§. 663.

In wie fern nun durch jede Gesetzgebung ein gewisser Zweck beabsichtigt wird; vermittelst der Gesetzgebung der Natur der Zweck der Glückseligkeit, vermittelst der Gesetzgebung der Vernunft ihr letzter Zweck, die Tugend; in so fern nennen wir beide: **Teleologie**, und sagen von dem Menschen aus, dass er zu beiden, an sich isolirten, Gesetzgebungen verbunden sei, weil er in sich zwei Wesen vereinige, davon jedes mit Notwendigkeit an die Anerkennung und Ausübung der einen oder der andern Gesetzgebung gebunden ist.

Die Deduction des Sittengesetzes ist bereits in der **Wissenschaft des Begehrungsvermögens** geschehen, also wird hier die Begründung desselben als ausgemacht vorausgesetzt.

§. 664.

Dadurch aber, dass der Mensch die Anerkennung beider Teleologien nicht aufgeben, und doch, da sie **an sich** heterogener Natur sind, den Widerspruch zwischen beiden nicht sogleich aufheben kann, sieht er sich in einen räthselhaften Zustand versetzt, der die interes-

interessanteste Stimmung für ein sinnlich-vernünftiges Wesen enthält, und nach vorhergegangner Kritik seiner Anlagen, Vermögen und Kräfte nicht anders endigen kann, als mit der Aussicht auf eine vollkommne Befriedigung der Forderungen beider Theile seiner Natur, und dadurch auf eine vollkommne Harmonie und Einigkeit mit sich selbst.

§. 665.

Der Weg zu diesem unerschütterlichen Frieden mit sich selbst, konnte aber nicht anders gebahnt und gesichert werden, als durch die Entwickelung und Darstellung der Functionen, der gesammten menschlichen Vermögen und Kräfte. Diese Entwickelung hat nun folgende interessante Resultate gegeben:

§. 666.

1) Beide Zwecke der menschlichen Natur sind an sich gut und untadelhaft und verbinden beide ein und dasselbe Wesen; 2) blos die Vernunft ist das Vermögen, beide Teleologien als gut und unnachlasslich verbindend anzusehen; 3) die Vernunft verlangt für ihren Zweck, als den relativ höhern und grössern, die erste Stelle; 4) dann ist es möglich, dass beide zu Einem Ganzen (zu einem Endzwecke) verbunden werden können.

§. 667.

Wie aber beide zu einem letzten (End) Zwecke verbunden werden können, kann ebensalls nur durch die Vernunft bestimmt werden, und da kann denn die Vernunft, dem sinnlich-vernünftigen Wesen unter keiner andern Bedingung die Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit erlauben, als bis es sich dieselbe, durch freie Handlungen aus Achtung für das mit Noth-

wendigkeit und Allgemeinheit gebietende Sittengesetz, verdient und erworben hat.

§. 668.

Der Trieb nach Glückseligkeit heisst, seinem Ursprunge nach in der Organisation, der eigennützige Trieb; das Sittengesetz der Vernunft hingegen der uneigennützige, sobald nehmlich beide als einem und demselben Begehrungsvermögen zugehörig gedacht werden.

§. 669.

Die völlige Harmonie zwischen beiden ist die grosse Aufgabe an das sinnlich-vernünftige Wesen; eine Aufgabe, deren befriedigende Auflösung zwar innerhalb der Grenzen und Verhältnisse dieses Erdenlebens eingeleitet und begonnen, keineswegs aber vollendet werden kann.

§. 670.

Sobald beide Zwecke des sinnlichen und des vernünftigen Theiles der menschlichen Natur zu einem letzten oder Endzwecke verbunden werden, so kann dieser blos in der völlig realisirten Harmonie zwischen den Foderungen des Sittengesetzes und dem Grundtriebe der sinnlichen Natur, d. h. in der völlig bewirkten Harmonie zwischen Tugend (oder den freien Handlungen der vernünftig sinnlichen Wesen aus Achtung gegen das unbedingt und mit Nothwendigkeit gebietende Sittengesetz) und Glückseligkeit bestehen.

§. 671.

Dieser Endzweck muss aber allen vernünftigen Wesen aufgegeben sein, da die Vernunft ihr Gesetz als allgemeingültig aufstellt, und Handlungen, die demselben angemessen sind, mit Nothwendigkeit verlangt.

§. 672.

§. 672.

Dadurch, daſs dieſer Endzweck allen vernünftigen Weſen zu realiſiren geboten iſt, wird zugleich der moraliſche Weltplan des Ganzen begründet, und die innige Vereinigung der phyſiſchen und moraliſchen Welt zu Einem harmoniſchen Ganzen in der Idee möglich gemacht, ein Gedanke, den ſchon die theoretiſche Vernunft in der Idee der abſoluten Gemeinſchaft andeutete.

§. 673.

Der Plan nehmlich, durch welchen das Reich der vernünftig-ſinnlichen Weſen zur Reife und moraliſchen Vollendung erzogen wird, kann kein andrer ſein, als dieſer Endzweck, der die geſammte menſchliche Natur umſchlieſst und die aus der Teleologie derſelben reſultirenden höchſten und letzten Zwecke ihrer beiden Theile zu Einem Ganzen vereinigt, und zu der ſtufenweiſen Annäherung und Realiſirung deſſelben die vernünftig-ſinnlichen Weſen mit Nothwendigkeit verbindet.

§. 674.

Dieſen Entzweck giebt aber auch die Vernunft unbedingt, durch ſich ſelbſt, und folglich a priori auf, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, ob er je in der Sinnenwelt, in welcher die Aeuſserungen des freien Willens der vernünftig-ſinnlichen Weſen erſcheinen, realiſirt werden könne. Ihr Gebot iſt ein unbedingtes Sollen.

§. 675.

Um nun aber zu erfahren, ob wirklich die Erſcheinungswelt ſo eingerichtet ſei, daſs die Realiſirung des geſammten Weltplans in derſelben möglich und einzuleiten

leiten sei, muſs ihr Verhältniſs gegen das Reich der Freiheit näher beſtimmt werden.

§. 676.

Der Begriff des Weltalls überhaupt, das die Natur- und moraliſche Welt zugleich unter ſich begreift, muſs, ehe noch dieſes Verhältniſs (§. 675.) beſtimmt werden kann, näher gefaſst werden; kosmologiſch denken wir uns unter dem Weltall ein Ganzes verbundner Weſen, welches kein Theil eines gröſsern Ganzen iſt; teleologiſch denken wir uns daſſelbe als ein Ganzes, in welchem die Vernunſt Entzweck iſt, und wo ein aus der Vernunft reſultirender Weltplan die Geſchöpfe zum Ziele führen ſoll.

§. 677.

Nach dem erſten (kosmologiſchen) Begriffe enthält das Reich der Natur (die Erſcheinungswelt) die gröſsten möglichſten Anſtalten zur Entwickelung und Ausbildung der Anlagen, Vermögen und Kräſte, die in der Materie wirkſam ſind und durch die Geſetze des Mechanismus und der Organiſation näher modificirt werden. Indem hier die gröſste Ordnung, Stufenfolge, Zweckmäſsigkeit und Verbindung der einzelnen Theile angetroffen wird, indem hier das Verhältniſs der mechaniſchen Kräfte zu den organiſirten und menſchlich-lebendigen Weſen genau und geſetzmäſsig beſtimmt iſt; indem die Anlagen, Vermögen und Kräfte der Geſchöpfe überall zur Realiſirung ihres Zweckes zureichen, und eine Reihe von Weſen ſich regelmäſsig an die andre anſchlieſst, ſo daſs die menſchliche Organiſation den erſten Platz unter allen Producten und Geſchöpfen der Natur behauptet; ſo leuchtet wohl ein, daſs die Teleologie der Naturwelt in ihrer Art vollkommen zureiche

und

und die Forderungen der Vernunft an ein Reich der Erscheinungen befriedige; denn in wie fern sie berechtigt ist, überall Einheit zu suchen und hervorzubringen, in so fern sieht sie die verschiedenen Zwecke der Naturwelt sich endlich alle vereinigen in dem Zwecke der Glückseligkeit, dem letzten und höchsten in dem Reiche der Natur.

§. 678.

Das Reich der moralischen Welt, wo der teleologische Begriff des Weltalls erst in seine volle Gültigkeit eintritt, beruht aber auf andern und ungleich höhern Gesetzen. Ihre Anerkennung kann blos von Wesen verlangt werden, die in sich das Bewusstsein der Persönlichkeit tragen, und deren Charakter in der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen Einer Person besteht. Daher kann der Zweck, der in dieser moralischen Welt geboten und aufgegeben wird, blos aus der Vernunft hervorgehen, da nur die Menschheit mit moralischen Anlagen ausgestattet und ihr Charakter Persönlichkeit ist. Indem nun alle Gesetze, die die Vernunft für ein Reich freier Intelligenzen aufgiebt, zuletzt in einem allgemeinen Gesetze sich vereinigen, so muss auch durch dasselbe der höchste Zweck der Vernunft bezeichnet werden und dieser in der völligen Harmonie des Willens mit den Forderungen des Sittengesetzes (in Heiligkeit) bestehen. Diese Heiligkeit ist unbedingt und unnachlässlich den vernünftigen Wesen geboten, und kann nur durch die Tugend, durch freie Handlungen aus Achtung gegen das Gesetz, realisirt werden.

§. 679.

Beide Zwecke aber, sowohl der, welcher im Reiche der Naturwelt, als der, welcher im Reiche der Freiheit gilt,

gilt, können übertreten, verfehlt und gemisbraucht werden. Die Folge von der Verfehlung des Zweckes der Naturwelt (der Glückseligkeit) ist physisches Elend, der Grund davon die Uebertretung der Gesetze, die zur Erreichung dieses Zweckes in der Naturwelt angelegt sind; die Folge von der Abweichung von dem Zwecke der übersinnlichen (moralischen) Welt (von der Tugend), ist moralisches Elend und der Grund davon die Uebertretung des Sittengesetzes, das die Erreichung jenes Zweckes unbedingt gebietet.

§. 680.

Die Abweichung von den Gesetzen der Naturwelt geschieht durch eine Caussalität, die in der Einrichtung der physischen Natur des Menschen und in dem Verhältnisse derselben gegen die Erscheinungswelt ihren Grund hat; die Abweichung von dem Sittengesetze geschieht durch eine Caussalität, deren Grund blos in dem Verhältnisse des Menschen zur übersinnlichen Welt, oder in der Freiheit seines Willens enthalten ist, sich entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des einen oder des andern Triebes, der in seinem Begehrungsvermögen enthalten ist, zu bestimmen.

§. 681.

Da nun ohne moralische Freiheit keine Vernunftreligion gedacht werden kann, und die Religion nothwendig in einer freien Beziehung des Willens auf die Objecte der übersinnlichen Welt (auf die subjectiv unnachlaßlich gebotne Realisirung des moralischen Weltplans und den letzten Grund der künftigen Annäherung an demselben in einem Wesen der übersinnlichen Welt) besteht, so entsteht die Frage, wie der Mensch vermittelst einer übersinnlichen Caussalität, eine Maxime in seinen Willen aufnehmen könne, aus deren Befol-

gung

gung böse Handlungen hervorgehen, da doch die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Guten ist?

§. 682.

Der Grund dieser bösen Handlungen liegt keinesweges in der sinnlichen Natur, ist also durchaus nicht empirisch. Die Sinnlichkeit ist nehmlich keine Anlage zum Bösen, sondern nur eine Einschränkung der Anlage zum Guten; die Sinnlichkeit und die daher entstehenden Neigungen sind an sich nicht moralisch böse, sie geben vielmehr oft selbst Gelegenheit, das moralisch Gute auszuüben und die Tugend zu erhöhen; sie sind aber doch die Ursachen von den Schranken, in denen sich die Anlagen des Menschen zum Guten befinden, die ihn hindern eine vollkommene Tugend auszuüben, die in der völligen Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze (in Heiligkeit) besteht.

§. 683.

Dagegen gehört die Freiheit und das Gesetz, wodurch sie sich ankündigt, nicht zur Sinnenwelt, wohl aber ihre Wirkungen, und wenn diese gleich durch eine übersinnliche Ursache gewirkt werden, so können sie doch nur in der Sinnenwelt zur Wirklichkeit kommen, müssen also dem Gesetze derselben gemäss gewirkt werden. Freiheit ist nicht Natur, aber die Natur ist in der Freiheit gegründet. Die moralische Freiheit, oder das Vermögen des Willens, sich selbst bei sinnlichen Gegenständen, ohne Einfluss sinnlicher Gefühle und Neigungen, blos durch Gesetze der Vernunft zum Handeln zu bestimmen, setzt eine unbedingte Wirksamkeit, eine Handlung schlechthin ohne alle Bedingung anzufangen, d. i. eine absolute, transcendentale oder metaphysische Freiheit voraus.

§. 684.

Die Freiheit des menschlichen Willens, zu deren Wesen also die unzertrennliche Vereinigung des Vermögens der Person sich selbst durchs Gesetz — und des Vermögens, sich selbst durch Lust oder Unlust zu bestimmen, gehört, nimmt die Eigenschaft und Benennung eines Hanges an, in wie fern sie nur eines dieser beiden Vermögen ausübt und das andre ruhen läst:

§. 685.

Dieser Hang zum Sittlichguten oder zum Sittlichbösen (§. 684.) ist als blosse Aeusserung der Freiheit, als der Charakter, den die Person durch sich selbst annimmt, und als der innere Werth oder Unwerth des Menschen — von derjenigen Beschaffenheit seiner Natur, welche aus den ihm gegebenen Modificationen der Organisation hervorgeht, und insbesondere von den im blossen Temperamente gegründeten und zufälligerweise, und ohne sein Zuthun, entweder vernunftmäsigen oder vernunftwidrigen Neigungen wesentlich verschieden. Auch muss dieser Hang von den ursprünglichen Anlagen überhaupt genau unterschieden werden.

§. 686.

Die physischen und moralischen Anlagen aber heissen ursprünglich, in wie fern sie zur Möglichkeit des Menschen gehören. Da nun das Gute und Böse in moralischer Bedeutung nur in der Ausübung der Freiheit des Willens besteht, so sind jene Anlagen, und der Mensch durch sie, eben so wenig gut als böse. Sie sind ihm durch die Natur gegeben, nicht von ihm selbst durch Freiheit erworben oder sich zugezogen worden,

§. 687.

§. 687.

Allein sie sind ihm nur als Anlagen zum Guten allein gegeben. Dieses erhellt aus der unbedingten Nothwendigkeit, die uns das Sittengesetz auflegt; sie alle, lediglich zu seiner Ausübung, zu gebrauchen. Unter ihnen ist uns in der Empfänglichkeit für die Achtung gegen das Sittengesetz der Grund der Möglichkeit des Guten, als unmittelbare Anlage zum Guten, gegeben. Zum Bösen hingegen (worunter nicht etwa Vernunftwidrigkeit einer Neigung, sondern nur die Vernunftwidrigkeit des freien Entschlusses, verstanden wird) läfst sich durchaus keine ursprüngliche Anlage in der menschlichen Natur denken.

§. 688.

Der im Menschen gleichwohl vorhandne Grund der Möglichkeit des Bösen, kann also keineswegs, wie der Grund der Möglichkeit des Guten, als etwas seiner Freiheit zu ihrem Gebrauche von der Natur gegebnes, sondern muss als etwas von dieser Freiheit erst angenommenes, und sich selbst zugezogenes, angesehen und zum Behuf der moralischen Beurtheilung wirklich gedacht werden.

§. 689.

Dieser angenommene und sich selbst zugezogene Grund der Möglichkeit des Bösen besteht in einer Aeusserung der Freiheit, die schon böse ist, und den Grund von lauter bösen Aeusserungen der Freiheit enthält. Es ist Hang zum Bösen; etwas das keinesweges zur Möglichkeit des Menschen gehört, noch dem Menschen ursprünglich gegeben ist; gleichwohl aber, in wie fern es von allen Menschen

sich

sich zugezogen wird, zur Wirklichkeit des Menschen überhaupt gehört.

§. 690.

Der innere Charakter des Sittlichguten und des Sittlichbösen liegt in den Maximen, d. h. in den Vorschriften oder Verhaltungsregeln, welche die Person durch blosse Freiheit sich selbst giebt und durch welche sie entweder das Gesetz des Willens oder den eigennützigen Trieb der sinnlichen Natur als Bestimmungsgrund des Entschlusses annimmt.

§. 691.

Alle Handlungen, die allein in der Sinnlichkeit ihren zureichenden Grund haben, sind nicht sittlich. Eine vom moralischen Gesetze freisprechende, von Natur selbst verdorbene Vernunft, und ein schlechthin böser Wille würden aber zu viel enthalten; weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz zur Triebfeder erhoben, und so das Subject zu einem ganz verdorbenen Wesen gemacht würde.

§. 692.

Das Sittlichböse lässt sich daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus der Vernunft, sondern lediglich aus der Freiheit und dem Gesetze des Willens ableiten; und da dieses Gesetz nicht aus des Erfahrung, in welcher nur Legalität, nicht Moralität vorkommen kann, abstrahirt werden kann, sondern nur a priori erkennbar ist, so muss der Begriff des Sittlichbösen nicht weniger als der Begriff des Sittlichen überhaupt sich a priori entwickeln und festsetzen lassen.

§. 693.

Der Mensch nehmlich nimmt sowohl das Gesetz, welches sich ihm durch die unmittelbare moralische Anlage

lage unwiderstehlich aufdringt, als auch die Lust und Unlust, die ihm nicht weniger unvermeidlich sind, in die Maxime seines Wollens auf. Wenn jede dieser beiden wesentlich verschiednen Triebfedern für sich allein vorhanden wäre, so würde er jede derselben als für sich hinreichend annehmen. Da er aber beide annimmt, so würde er, wenn die Beschaffenheit seines Willens lediglich von der Verschiedenheit der beiden Triebfedern abhinge, zugleich gut und böse sein, welches zwar in der empirischen Beurtheilung der äussern Handlung, in Rücksicht auf Legalität oder Illegalität derselben wirklich gelten kann und muss, aber in der reinen Beurtheilung in Rücksicht auf Moralität und Immoralität, sich nicht ohne Widerspruch denken läßt.

§. 694.

Die moralische Beschaffenheit des Willens hängt also nicht von dem Unterschiede der Triebfeder, die der Mensch in seine Maxime aufgenommen, sondern von der Unterordnung ab, welche seine Freiheit mit dieser Triebfeder vorgenommen hat, indem sie die eine zur Bedingung der andern, die eine zum Mittel der andern macht. In wie fern nun der Wille durch seine Freiheit den eigennützigen Trieb als Bedingung der Erfüllung des Gesetzes, die Vernunftmäßsigkeit aber nicht anders, als in wie fern sie Mittel der Befriedigung des eigennützigen Triebes ist, in seine allgemeine Maxime aufnimmt, in so fern ist er böse.

§. 695.

Der Ursprung des Sittlichbösen ist aber in so fern gänzlich unbegreiflich, in wie fern sich über die Entstehung der bösen Maxime des Willens nicht

weiter fragen läſst. Bei der Handlung des Willens muſs daher dasjenige, was an ihr That der Freiheit iſt, von dem, was an ihr Begebenheit (Phänomenon) iſt, unterſchieden werden. In der erſten Rückſicht läſst ſie ſich nur durch bloſse Vernunft vorſtellen, keinesweges aber durch den, an die Sinnlichkeit und die Zeit, als Form derſelben, gebundnen, Verſtand erkennen. Es kann daher in dieſer Rückſicht keinesweges von ihr ausgeſagt werden, daſs ſie in der Zeit entſtehe was nur von dem Aeuſserlichen der Handlung, oder von der Begebenheit in der Sinnenwelt gelten kann. Die böſe That der Freiheit hat alſo, als ſolche, keinen Zeiturſprung, und dieſer, in wie fern er die Erſcheinungswelt betrifft, muſs genau von dem Vernunfturſprunge des Böſen unterſchieden werden.

§. 696.

Wie es möglich ſei, daſs ein, in dieſem Sinne, böſer Menſch zu einem guten werden könne, iſt unbegreiflich. Daſs es aber möglich ſei, müſſen wir dem Sittengeſetz glauben, welches uns ſchlechterdings gebietet, uns ſelbſt zu guten Menſchen zu machen, und eben darum nöthigt, die Möglichkeit dazu vorauszuſetzen. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft läſst ſich nicht als Erwerbung der verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe haben wir nie verlieren können; ſondern nur als Herſtellung der Reinigkeit derſelben, durch Aufnahme des Geſetzes in die allgemeine Maxime der Freiheit denken.

§. 697.

Dieſe Umbildung läſst ſich aber nicht anders als durch eine Revolution in der Denkart bewirken, die

den

den oberſten Grund der Maxime, wodurch der Menſch böſe war, durch eine einzige unwandelbare Entſchlieſsung umkehrt und den Grund der allmähligen Reform für die empiriſche Sinnesart, die der Heiligkeit unaufhörliche Hinderniſſe in den Weg legt, enthält dieſe Umwandlung der Geſinnung, und die daraus hervorgehende Verbeſſerung der Sitten, kann aber nur als die Wirkung unſrer Freiheit gedacht werden. Auch iſt ſie nicht die Folge ſondern der Grund der moraliſchen Religion in dem Menſchen.

§. 698.

Jener Bösheit des menſchlichen Willens ſteht die Heiligkeit entgegen, d. h. die moraliſche Vollkommenheit der menſchlichen Natur, die jedem Menſchen durch die Anlage zum Guten möglich und durch das Geſetz ſchlechthin nothwendig iſt.

§. 699.

Dieſe Heiligkeit iſt ein Ideal, in wie fern durch daſſelbe die Menſchheit, nicht wie ſie iſt, ſondern wie ſie ſein ſoll vorgeſtellt, folglich der Menſch gedacht wird, in wie fern er das Geſetz als die beſtimmende Triebfeder in ſeine allgemeine Maxime aufnimmt, und daſſelbe in allen ſeinen beſondern Entſchlieſsungen befolgt.

§. 700.

Dieſes Ideal iſt in ſo fern das einzige in ſeiner Art, in wie fern es für den Willen objective Realität hat, practiſch d. h. durch das Sittengeſetz nothwendig, und jedem Menſchen geboten iſt, daſſelbe in ſeiner eignen Perſon zu realiſiren; welches ihm auch, und zwar in objectiver Rückſicht, durch eine ins Unendliche fortſchreitende Annäherung an daſ-

 ſelbe,

selbe, in subjectiver Rücksicht aber dadurch, daſs er das Sittengesetz in seine höchste und allgemeinste Maxime aufnimmt, und dadurch die Gesinnung jenes Ideals annimmt, möglich ist.

§. 701.

Die Realisirung dieses Ideals geschieht aber in der Erscheinungswelt, deren Verhältniſs zu dem Reiche der Freiheit (§. 675.) nothwendig gesetzmäſsig angelegt sein muſs, wenn anders der moralische Weltplan von den vernünftig - sinnlichen Wesen je erreicht werden soll.

§. 702.

An sich erscheint uns die Natur, zwar als ein System von Kräften, die an die Gesetze des Mechanism und Organism gebunden sind, die aber keinesweges mit der Gesetzgebung der moralischen Welt harmoniren.

§. 703.

Deswegen kann diejenige Glückseligkeit und dasjenige Uebel, welches dem Menschen, vermittelst des Einflusses der Naturkräfte auf seine Organisation, durch welche er mit der Natur in Verbindung steht, zu Theil wird, in keinem proportionirten Verhältnisse zu seinem moralischen Werthe, zu seinem Verdienste oder zu seiner Schuld stehen.

§. 704.

Diesen moralischen Werth würden die vernünftigen Wesen aber eben so wenig erreichen können, wenn sie ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt wären; sollten sie jenen bekommen, so muſsten sie, überlassen ihrer Freiheit, sich aus eigner Kraft, bei der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten bestimmen können.

§. 705.

§. 705.

Wenn ein unendlicher Fortschritt und eine grenzenlose Annäherung an die Erreichung des moralischen Weltplans die Bestimmung der vernünftig-sinnlichen Wesen ist, so muss man ihre Existenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede bestimmte Epoche derselben aber als eine Epoche dieser Fortbildung ansehen, in welcher ein gewisser möglicher höchster Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und soll.

§. 706.

Das irrdische Leben in dieser Naturwelt ist eine solche Epoche, und zwar die erste uns bewusste.

§. 707.

Die ersten Epochen der Existenz endlicher moralischer Wesen müssen blos disciplinarische, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zur Ausübung des Sittengesetzes ohne sichre Aussicht auf Belohnung sein. Nur durch eine Reihe solcher disciplinarischen Epochen können die sinnlich-vernünftigen Wesen sich dem vollständigen Endzwecke ihres Daseins nähern.

§. 708.

Unser irrdisches Leben in der Naturwelt ist eine solche Epoche, und unsre Bestimmung für dasselbe moralische Vervollkommnung bis zu dem darinn möglichen höchsten Grade der Vollkommenheit; oder Erwerbung der Glückseligkeit durch Tugend, ohne doch die sichere Aussicht und Erwartung der Harmonie zwischen beiden haben und unterhalten zu können.

§. 709.

Während solcher disciplinarischen Epochen war es nöthig, dass die vernünftig-sinnlichen Wesen in

Verbindung und unter den Einfluſs eines Syſtems von Kräften geſetzt wurden, welches mit der Geſetzgebung der moraliſchen Welt nicht zunächſt harmonirt; eines Syſtems von Kräften, in welchem allenthalben Reize zum Abfalle vom Sittengeſetze angelegt ſind, hingegen keine ſicheren Ausſichten zu einer Harmonie der Tugend und Glückſeligkeit, ohne die doch das moraliſche Weſen nicht völlig mit ſich einig werden kann, eröffnet werden.

§. 710.

Die Naturwelt, die uns itzt umgiebt, iſt ein ſolches Syſtem von Kräften (§. 709.), und wir gehören ihr durch die Organiſation an, um uns in der Ausübung des Guten aus reiner Vorſtellung der Pflicht zu üben, und in der moraliſchen Reife fortzuſchreiten.

§. 711.

Der Stoff zu den Hinderniſſen, die die Ausübung der Tugend erſchweren und unſer Pflichtgefühl erhöhen ſollten, konnte nicht aus der moraliſchen Welt ſelbſt genommen werden; die vernünftig-ſinnlichen Weſen muſsten alſo in den Zuſammenhang und unter den Einfluſs von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern konnten.

§. 712.

Durch ein menſchliches Leben hängt das vernünftig-ſinnliche Weſen mit der Erſcheinungswelt zuſammen; inniger konnten die Menſchen nicht unter den Einfluſs der nicht-moraliſchen Welt geſetzt werden, als, indem ſie neben ihrer moraliſchen Natur auch eine nicht-moraliſche bekamen, beide in feſter, für die itzige Epoche ihrer Exiſtenz, unauflöslicher Verbindung. Näher konnten ihnen die Reize zur Sünde nicht gelegt werden, als indem ſie in die Natur ihres irrdi-

irrdischen Lebens, durch die daraus resultirenden Triebe, verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische, in Rücksicht auf das Verhältniss des Verdienstes zur Glückseligkeit, konnte ihnen nicht näher gelegt werden, als in der Beschaffenheit der sinnlichen Natur, welche, unabhängig von den Handlungen der moralischen, sich vervollkommnet und verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die sinnlich-vernünftigen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugetheilten sinnlichen Natur selbst.

§. 713.

Allein die ganze physische Natur ist für das moralische Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Sittengesetze (§. 712.). Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermesslicher Macht und Kunstverstande verrathen; sie führt aber auch durch die Nichtübereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre, keinesweges mit dem Gesetze harmonirende, Vertheilung der irrdischen Glückseligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angeborne Würde verläugnen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, überhaupt durch den Contrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Vernunft macht, die sinnlich-vernünftigen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit des moralischen Weltplans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Weltregierung, am Dasein eines Gottes und der Heiligkeit der Pflicht zu zweifeln.

§. 714.

Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke; der mora-

lische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zur reinen sittlichen Güte, ohne nahe Aussicht auf Belohnung, zu bilden, und so erscheint die physische Welt da am meisten harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinarischen Bildungsepoche von dem Sittengesetze abzuweichen scheint.

§. 715.

Das physische Uebel ist unangenehme Empfindung, bewirkt durch die mechanischen Thätigkeiten der Naturkräfte; das moralische Uebel aber ist unangenehme Empfindung, als Folge des Bösen, mithin bewirkt durch Freiheit. Das moralische Böse verhält sich also zum moralischen Uebel wie Grund zur Folge.

§. 716.

In einer Welt, wo den vernünftigen Wesen Freiheit gegeben werden musste, um sich durch Tugend Glückseligkeit zu erwerben, konnte das moralische Böse nicht fehlen; eben so wenig konnte ihnen das Vermögen angenehmer und unangenehmer Empfindungen abgehen, weil ein sinnliches Begehrungsvermögen für die Einrichtung ihrer Natur nothwendig war.

§. 717.

Sobald aber schon während der disciplinarischen Epochen Tugend und Glückseligkeit im Ebenmaasse stünden, sobald würde der höhere Werth und das wahre Verdienst moralischer Handlungen wegfallen, weil man blos Tugend ausübte, um durch sie glücklich zu werden, nicht aber ihres innern Gehaltes wegen. Daher musste, ohne Verhältniss gegen Verdienst und Schuld, Glückseligkeit nach blos mechanischer Gesetz-

Gesetzmäſsigkeit der Cauſſalität der Naturkräfte vertheilt werden.

§. 718.

Wir können aber im moraliſchen Glauben überzeugt ſein, daſs alle für itzt ſo ſcheinende Geſetzloſigkeit, in Vertheilung des Uebels, im Ganzen der Exiſtenz der Welt ſich in vollkommene Harmonie auflöſen werde. Es würde aber vermeſſen ſein, die Art und Weiſe davon beſtimmen zu wollen.

§. 719.

Die Vollkommenheit der Welt, als der beſten, beruht nicht auf der Empfänglichkeit des Individuums für Moralität, noch auf der Anlage aller ſinnlichen Weſen für Glückſeligkeit; ſie wird auch keinesweges durch das Daſein des phyſiſchen und moraliſchen Uebels unterbrochen; gegen ſie zeugen nicht die Verirrungen des Menſchen in ſeiner Kultur; ſie iſt alſo nicht im Einzelnen zu ſuchen und zu erwarten; ſie beruht vielmehr 1) auf der Einheit des moraliſchen Weltplans, der alle andre Zwecke in ſich vereinigt, und alle moraliſche Weſen abſolut verbindet; 2) auf dem Daſein der zureichenden Anlagen, Vermögen und Kräfte, und der überall angelegten wirkſamſten Mittel ſeine Realiſirung einzuleiten und zu befördern; 3) auf dem fortſchreitenden Uebergewicht des Guten, im Ganzen, über das Unvollkommne und Schlechte, und der ſtufenweiſen Ausgleichung der Disharmonie zwiſchen Tugend und der durch ſie erworbnen Glückſeligkeit.

§. 720.

Die Entwickelung der doppelten Teleologie der Natur- und der moraliſchen Welt führt

auf den Endzweck der Menschheit, auf den moralischen Weltplan des Ganzen hin, den sich die Vernunft nicht anders denken kann, als in der völlig realisirten Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Da nun aber in solchen disciplinarischen Epochen, wie das gegenwärtige Leben z. B. ist, die Aussicht auf diese Harmonie unsicher und ungewiss ist, so fragt es sich, ob die Vernunft, nach den beiden von ihr aufgestellten Gesetzgebungen, befugt sei, die völlige Realisirung ihres grossen Weltplans auch über die Grenzen eines Erdenlebens hinaus zu setzen, und diesen Weltplan in Gegenden und Zustände überzutragen, die an sich ganz ausserhalb des Kreises der sinnlichen Gewahrnehmung liegen?

§. 721.

Die Teleologie der Natur giebt nur einzelne, unzureichende Winke und Aussichten, dass keine gänzliche Vernichtung im Reiche lebendiger Kräfte sei; dass wir die Kraft an sich selbst nicht erkennen, wohl aber das Organ, durch welches sie im Reiche der Erscheinungen wirket; dass also nur das letztere zerstört und aufgelöst werde, keinesweges aber die Kraft selbst. Alles aber, was uns die Teleologie der Naturwelt aufstellt, ist nur Kreisbewegung, ohne Stillstand und Untergang; Fortschritt und höhere Veredlung findet nicht in ihr statt.

§. 722.

Eben so führt die Betrachtung der Ordnung, Harmonie und Zweckmässigkeit in ihren Einrichtungen auf ein Wesen von unendlichem Verstande und unendlicher Kraft; aber aus den Anlagen und aus der Verfassung der vorliegenden Welt kann nicht auf ein, nach moralischen Zwecken schaffendes, Wesen, das durch

durch den heiligsten Willen Urheber eines moralischen Weltplans des grossen Ganzen ist, geschlossen werden.

§. 723.

Die Teleologie der Naturwelt reicht also nicht hin, ein bleibendes, dauerhaftes und völlig zureichendes Gebäude der Vernunftreligion aufzuführen; sie reicht zwar hin, den Gedanken an ein von der Welt verschiedenes, verständiges und allmächtiges Wesen in uns hervorzubringen und zu unterhalten, auch die Furcht vor gänzlicher Vernichtung unsers Wesens durch die Aufstellung der Gesetze zu entfernen, durch welche eine ewige Palingenesie im Reiche lebendiger Kräfte hervorgebracht wird; sie reicht aber nicht hin, eine unerschütterliche, subjective Ueberzeugung (einen moralischen Glauben) in dem sinnlich-vernünftigen Wesen hervorzubringen, dass ein ununterbrochner Fortschritt in der moralischen Veredlung und Reife das, auf Erden in einer disciplinarischen Epoche lebende, Individuum erwarte, und dass ein unendliches heiliges (nach den besten Zwecken handelndes), in der übersinnlichen Welt existirendes (also nicht erkennbares und völlig von der Welt verschiednes) Wesen den Grund der künftigen völligen Vollendung und Ausführung des moralischen Weltplans in sich enthalte.

§. 724.

Die natürliche Religion, in wie fern man sie als den Innbegriff von Gründen darstellt, das Dasein eines Gottes und den Grund unsrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben lediglich aus der Betrachtung der Gesetzgebung und Zweckmässigkeit der Natur herzuleiten, ist also ein grosser, verunglückter Versuch; der aber in der Geschichte der Religionen in dop-

doppelter Hinficht wichtig und ehrwürdig ift; theils in wie fern er den Gang der religiöfen Kultur jedesmal ganz genau unter den Menfchen bezeichnet und die ftufenweifen Fortfchritte des menfchlichen Geiftes zur höhern Anficht und zum freiern Genuffe der Wahrheit charakterifirt; theils aber auch, in wie fern er das Vehikel ward, von dem die höhern Unterfuchungen ausgiengen, und durch das die moralifche Religion begründet und vorbereitet wurde.

§. 725.

Da nun die Teleologie der Naturwelt, die ohnehin vor dem Forum der Vernunft, in Beziehung auf die Teleologie der moralifchen Welt, die niedere ift, nicht hinreicht, den Menfchen über den Grund feiner Erwartung für die unnachlafslich gebotne Realifirung des moralifchen Weltplans völlig aufzuklären und zu beruhigen, fo fucht er die Teleologie der moralifchen Welt mit ihr zu vereinigen, und jene Ausfichten durch diefe fubjectiven Gründe zu verftärken und zu erhöhen.

§. 726.

Die moralifche Religion hat daher augenfcheinliche Vorzüge vor der natürlichen, und indem fie fich an diefelbe anfchliefst (nicht etwa diefelbe unterdrückt und aufhebt), und die doppelten Gründe, die fie vereinigt aufftellen, zu einem zufammenhangenden Ganzen verbinden, fetzt fie den Menfchen in den Stand, mit fich felbft in Frieden und Harmonie zu kommen.

§. 727.

Ihr charakteriftifcher Vorzug vor der natürlichen befteht aber darinn, dafs fie nicht von der Erfcheinungs-

welt

welt ausgeht, sondern sich an das Bewuſstsein, als Factum, und an die in demselben gegebnen Thatsachen hält, und nicht eher ihre Gründe und Resultate aufstellt, als bis nach vorhergegangner strenger Prüfung der Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths, die Grenzen zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt eben so scharf gezogen worden, als sie vorher die Functionen der Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths völlig genau verzeichnet hatte.

§. 728.

Sie führt auf kein Erkennen und Wissen hin, sondern begründet lediglich einen moralischen Glauben. Dieser ist aber keineswegs ein bloſser Wunsch oder ein Bedürfniſs des Menschen. Denn jeder, auch der moralische Beweiſs, muſs in der Ableitung des Schlusses aus den Vordersätzen theoretisch sein, d. i. nach den Regeln der Logik, dem Satze des Widerspruchs gemäſs, geführt werden. Das nun, wodurch der moralische Beweis sich von dem theoretischen im engern Verstande (dem speculativen) unterscheidet, ist das oberste Princip, von welchem er ausgeht. Ist dies ein theoretischer Satz, der aussagt, was ist, so ist der Beweis speculativ; ist es ein practischer Satz, der aussagt, was sein soll, so ist es ein moralischer Beweis. Alle Sätze, die mit einem wahren Princip zusammenhängen (wie z. B. die Unsterblichkeit mit dem Endzwecke der moralischen Welt) daſs, wenn sie nicht wahr wäre, auch jener nicht wahr bleiben könnte, müssen eben so wahr sein, als jenes Princip selbst, und durch diesen logischen Grundsatz wird auch jeder moralische Beweis bewährt. Diese Beweiſse geben zwar keine Einsicht in die innere Beschaffenheit der Gegenstände, die sie betreffen, sie geben aber doch nothwendige Wahrheit, und können bei den Untersuchungen über

über Gegenstände der übersinnlichen Welt nicht entbehrt werden. Ein solcher Beweiss ist für einen jeden überzeugend, welcher sich des Princips als eines wahren Princips einmal bewuſst ist, ohne zu erfordern, daſs er nach jenem Princip bereits zu handeln gewohnt sei, so wie ein mechanischer Grundsatz seine Wahrheit auch für den behält, der nie etwas darnach verfertigt hat.

§. 729.

Die moralische Religion ist daher der Innbegriff der in der practischen Vernunft enthaltnen Gründe für die Realisirung des moralischen Weltplans durch unsterbliche Wesen, und für die Vollendung desselben durch ein Wesen der übersinnlichen Welt.

§. 730.

Der Zusammenhang des Glaubens an Unsterblichkeit und Gottheit mit dem Sittengesetze der Vernunft und dem moralischen Weltplan, beruht auf folgenden Momenten:

§. 731.

Die Vernunft, die die Teleologie der Natur und der moralischen Welt in sich zu Einem Ganzen vereinigt, giebt in Angemessenheit zu dieser Gesetzgebung dem sinnlich-vernünftigen Wesen auf, Tugend und Glückseligkeit, als die beiden letzten Zwecke der beiden Theile seiner Natur, zu einem letzten oder Endzwecke zu vereinigen, und erhebt, vermöge der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Forderungen und Gesetze, diesen Endzweck zu den moralischen Weltplan des Ganzen, Aber dieser erhabne Weltplan, dieser unnachlaſslich und unbedingt aufgegebne Endzweck für ein Reich moralischer Wesen, kann nicht innerhalb der Grenzen dieses Erdenlebens, nicht während der gegen-

genwärtigen Verbindung der menschlichen Organisation mit dem Gemüthe erreicht werden; die Kürze des menschlichen Lebens, die nur langsam und stufenweiss fortschreitende Entwickelung und Ausbildung der menschlichen Kräfte, die scheinbare Disharmonie zwischen den Gesetzen, an welche die Erscheinungswelt, und denen, an welche das Reich moralischer Intelligenzen gebunden ist, das Misverhältniss zwischen Tugend und Beseligung, könnten wirklich das sinnlich-vernünftige Wesen in die Versuchung führen, an der dereinstigen Realisirung dieses moralischen Weltplans zu zweifeln; nichts desto weniger gebietet, bei aller Kürze des menschlichen Lebens, bei aller scheinbaren Disharmonie zwischen der Gesetzgebung, der Natur- und der moralischen Welt, die Vernunft unnachlasslich und unbedingt, diesen Endzweck zu realisiren.

§. 732.

Soll nun das moralische Wesen nicht im ewigen Widerspruche mit sich selbst stehen, indem es auf diese Art, wenn es nehmlich die Forderungen des Sittengesetzes gegen die Dauer einer Existenz in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hält, nie mit sich selbst einig werden und die Harmonie zwischen seine Kräfte und zwischen die successive Entwickelung und Ausbildung derselben bringen kann, nach der es doch mit jeder freien Thätigkeit seines Willens ringt, — so muss es in dem erhabnen Drängnisse, wo es weder sein, sich im Bewusstsein ankündigendes und in seinen Forderungen unnachlasslich und unbedingt gebietendes, Sittengesetz, noch den aus demselben resultirenden Endzweck oder moralischen Weltplan zu realisiren aufgeben, diesen moralischen Weltplan aber innerhalb der Grenzen eines Erdenlebens durchaus nicht vollständig realisiren kann, (den es doch **vollständig**, zur Befriedigung

der

der Vernunft, realisiren soll,) berechtigt sein, eine grenzenlose Dauer seines Ichs, verbunden mit dem Bewusstsein der Persönlichkeit und der jedesmaligen Rückerinnerung an alle, bereits als vernünftiges Wesen verlebte, Daseinszustände anzunehmen, um in höhern Verbindungen und in einer neuen Ordnung der Dinge das weiter zu realisiren, zu dem es sich unnachlasslich streng verbunden fühlt, und dessen Realisirung es sich mit allen seinen Kräften nähert.

§. 733.

Je mehr sich aber dieser moralische Weltplan in seinem ganzen Umfange dem vernünftig-sinnlichen Wesen darstellt, um so mehr überzeugt sich dasselbe, dass es diesen moralischen Weltplan nie ganz erreichen könne, eben weil er das höchste, für vernünftig-sinnliche Wesen vorgezeichnete, Ideal der practischen Vernunft ist; denn mit dem Momente, wo der Mensch dieses Ziel erreicht hätte, oder erreichen könnte, würde seine Unsterblichkeit, die nothwendig und allein in diesem ununterbrochnen Fortschritte, in dieser grenzenlosen und stufenweiss weiter fortschreitenden Annäherung an den moralischen Weltplan besteht, aufhören müssen; denn das, wozu sie nur Mittel war, wäre erreicht, und der Mensch das vollendete reife Wesen geworden, das er zu werden durch die Vernunft bestimmt ist.

§. 734.

Das Ziel des Menschen ist also unendlich, daher ist auch sein Weg zu diesem Ziel unendlich, d. h. er kann nie geendigt, das Ziel selbst kann nie erreicht werden, und je mehr wir uns demselben nähern durch sittliche Reife und Bildung, je mehr wir also wirklich den moralischen Weltplan an unserm Theile realisiren, um

um so weiter wird sich doch dieses Ziel in die Ferne hinaus verlieren, und es dem moralischen Wesen bestätigen, dass seine Bestimmung nicht Vollkommenheit (das Ideal) selbst, sondern eine ins Unendliche fortgehende Annäherung an dieselbe ist.

§. 735.

Der Mensch würde also nicht zu einer ewigen Dauer bestimmt sein, wenn er je sein Ziel erreichen könnte, und wenn seine gesammte Thätigkeit und fortschreitende Bildung mehr als die blosse Annäherung an dieses Ziel beabsichtigte. Die Dauer seiner Persönlichkeit hängt also einzig von der Realisirung und stufenweisen Annäherung an diesen Endzweck ab, und da der Mensch blos durch sittliche Güte und durch freie, dem Sittengesetze angemessene, Handlungen würdig werden und sich das Verdienst, das Anrecht auf Glückseligkeit erwerben kann und soll; so müssen alle die Epochen, wo noch Disharmonie zwischen der Ausübung des Sittengesetzes und der dadurch zu erwerbenden Beseligung statt findet, Epochen der Vorbereitung, Erziehung und Prüfung sein, auf welche, in einem nothwendig zusammenhängenden, und durch ein allgemeines Gesetz verbundnen Reiche moralischer Wesen, nur langsam die Epochen der Compensation eintreten, eben weil nur durch verdiente und durch freies, selbstthätiges Wirken der Vernunft erworbne Würdigkeit für Glückseligkeit, der Mensch für die stufenweise Verbindung derselben mit der sittlichen Veredlung heranreifen kann.

§. 736.

Die Gegend im Weltall aber, wo, nach dem Plane des grossen Ganzen, unsre moralische Erziehung weiter fortgesetzt und eine immer höher steigende Rei-

ſe derſelben vorbereitet werden ſoll, kann nicht näher von uns beſtimmt werden, und die Philoſophie würde ihre Grenzen überſchreiten, und in die überſinnliche Welt eindringen zu dürfen wähnen, wenn ſie dies näher beſtimmen wollte.

§. 737.

Daſs aber das Weltall und die unzähligen Sonnen- und Milchſtraſsenſyſteme, die wir, nur neuerlich, in demſelben entdeckt haben, nicht unbevölkert ſein werden, hoffen wir zu der Allgemeinheit und Weisheit eines Planes, der ſchon innerhalb der Erſcheinungswelt und durch das Sittengeſetz der Vernunft ſo unendlich erhabne Zwecke anlegte, und ihre künftige höhere und freiere Erreichung vorbereitete.

§. 738.

Da der Charakter der Menſchheit aus der Vereinigung einer ſinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen einer Perſon beſteht, und der Endzweck der vernünftig-ſinnlichen Weſen aus der Vereinigung der beiden iſolirten Zwecke dieſer beiden Theile der menſchlichen Natur zu einem letzten Zwecke hervorgeht, dieſer letzte Zweck unſers Daſeins aber keinesweges auf Erden erreicht wird und erreicht werden kann; ſo ſcheint es ſich von ſelbſt zu ergeben, daſs, wenn der Charakter der Gattung von Weſen, der wir zugehören, nicht ganz aufgehoben werden, und der Endzweck ihrer Natur dereinſt erreicht werden ſoll, dieſe Weſen in den höhern Gegenden, wo ihre Fortbildung geſchehen ſoll, wieder in Verbindung mit einer neuen Organiſation treten müſſen, die dann nur veredelter, reiner und den Fortſchritten des Gemüths vollkommen angemeſſen ſein wird, um demſelben nehmlich wieder zum Vehikel zu werden, mit der Er-
ſchei-

scheinungswelt, die doch im ganzen (materiellen) Weltall angetroffen werden wird, in Verbindung treten zu können.

§. 739.

Da nun aber, vermittelst der menschlichen Freiheit, die sinnlich-vernünftigen Wesen mit einem sehr ungleichen Grade der Reife und moralischen Veredlung von dieser ersten Erziehungsanstalt und disciplinarischen Epoche abtreten, so muss auch die Ausgleichung von Verdienst und Schuld in verschiednen Verhältnissen und Verbindungen besonders ein Zweck unsers künftigen Lebens sein, denn ohne diese Ausgleichung ist die Realisirung des höchsten Gutes nicht gedenkbar.

§. 740.

Rächende Strafen können als solche in dem Plane einer heiligen Weltregierung nicht getroffen werden, wohl aber bessernde und erziehende, in wie fern nehmlich dasjenige Wesen, welches das menschliche Geschlecht zur Vollkommenheit erzieht, durchaus nicht selbst von den Gesetzen abweichen kann, an welche es die Bildung und Reife der sinnlich-vernünftigen Wesen geknüpft hat. Gott leitet und behandelt sie demnach nach der Strenge der unwandelbaren sittlichen Gesetze, und kann keine Folge der Handlungen aufheben und erlassen (keine Strafen), die sich ein moralisches Wesen durch seine Freiheit zugezogen hat.

§. 741.

Die Vermögen und Kräfte, die, während der gegenwärtigen Epoche unsers Daseins, wesentlich zur Natur der Menschheit gehörten, werden auch jenseits durchaus nicht fehlen können; Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen; Darstellungs- Urtheils- und

 That-

Thatkraft werden auch in einem höhern Zustande statt finden, nur dass sie, mit neuen Formen begabt, auf eine andre Art in die Erscheinungswelt einwirken und vermittelst eines reichern Stoffes der von derselben durch die Organisation dem Gemüthe zugeführt werden wird, die Wirksamkeit derselben ausserordentlich erhöhen werden.

§. 742.

Da zwischen allen Daseinszuständen, die von vernünftig-sinnlichen Wesen verlebt werden, ein nothwendiger Zusammenhang statt finden muss, und sie sich wie Ursachen und Folgen gegen einander verhalten werden, so werden auch die neuen Formen in der höhern Gegend des Weltalls den Formen des vorigen Lebens keinesweges widerstreiten. Sie werden sich vielmehr harmonisch an sie anschliessen, und die nach ihnen gesetzmässigen Wirkungen unsrer Vermögen werden mit den, nach den Formen des vorigen Lebens gesetzmässigen, Wirkungen eben dieser Vermögen im innigen Zusammenhange stehen.

§. 743.

Nach der gegenwärtigen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens können wir die Fortdauer nach dem Tode nur vermittelst der Form der Zeit denken, ohngeachtet die Vernunft derselben keine objective Realität beilegen kann. Wir können keine grenzenlose, ewige Dauer ohne die Versetzung derselben in die Zeit denken, damit ist aber noch nicht völlig ausgemacht, ob die Zeitform, die der gegenwärtigen Periode unsrer moralischen Bildung vollkommen angemessen ist, auch eine nothwendige Bedingung der gesammten Veredlung unsrer Natur während unsers künftigen Daseins sein werde.

§. 744.

§. 744.

Einer **unendlichen Dauer** fehlt daher als solcher, die Zeit als Maas derselben gänzlich, und von ihrer Grösse ermangeln wir eines völlig bestimmten Begriffes. Der Begriff einer unendlichen Dauer ist daher, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende statt hat, blos ein negativer, wodurch wir in unsrer Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern wodurch nur gesagt wird, dass der Vernunft, in practischer Rücksicht auf den Endzweck der menschlichen Natur, auf dem Wege einer beständigen Veränderung nie Genüge gethan werden kann; ob zwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres **theoretischen** Gebrauchs genug thun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr denn nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, in beständigem Fortschreiten zum Endzweck, zu denken, bei welchem die **Gesinnung** (welche nicht, wie jenes, ein Phänomenon sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des practischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäss, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Bösen zum Guten unser moralische Zustand der Gesinnung nach (das Noumenon) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre. — Dass aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, wo alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung; alsdann wird nehmlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl blei-

ben alsdann in dem denkenden Subject stehend und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen kann, der Vernichtung gleich scheinen, weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, überhaupt etwas denken muss, denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann.

So erklärt sich Kant selbst in einer Abhandlung in der Berliner Monatsschrift Juny 1794. S. 495 ff: das Ende aller Dinge.

§. 745.

Der Glaube an Unsterblichkeit, an grenzenlose Fortdauer des moralischen Wesens mit dem Bewusstsein der Persönlichkeit und der Rückerinnerung an alle bereits verlebte Daseinszustände hat zu seiner Begründung keiner fremden Hülfe nöthig, da die Vernunft, die ihn aufstellt, sich selbst Gesetz ist, und da ihr moralischer Weltplan a priori feststeht, keiner empirischen Stützen bedarf, sondern auf dem unerschütterlichen Pfeiler eines Factums im Bewusstsein, auf dem Sittengesetze, beruht. Da aber diese moralische Ueberzeugung blos eine subjective Denkart des sinnlich - vernünftigen Wesens ist, der kein Object entspricht; da überhaupt die Realisirung des unbedingt gebotnen Weltplans von der subjectiven Reife des moralischen Wesens oder von seinen innern Zuständen abhängt, so kann der letzte zureichende Grund für dieses practische Ideal nicht in dem Menschen selbst enthalten, noch weniger in der Sinnenwelt und also durch Erfahrung zu erkennen sein.

§. 746.

§. 746.

Zwar würde der moralische Weltplan das sinnlich-vernünftige Wesen verbinden und unnachlaſslich verbinden, wenn er auch nicht in einem übersinnlichen Wesen seine letzte Begründung hätte, und in so fern würde der Mensch zur Moralität, zur Ausübung der Pflicht verbunden sein, wenn auch niemals Friede und Harmonie dadurch zwischen seine Kräfte kommen sollte (Moral würde sein können ohne Religion); aber der Mensch ist auch durch das höchste Bedürfniſs seiner practischen Vernunft genöthigt, über das Ideal des höchsten Gutes (boni summi) hinaus noch einen Schritt zu thun, und die letzte Begründung desselben (der völlig realisirten Harmonie zwischen Tugend und Beseligung) in der Idee des vollendeten Gutes (boni consumati) zu suchen, das er in einem Wesen der übersinnlichen Welt als völlig realisirt denkt, welches aber, als ein übersinnliches Wesen, nicht erkannt noch seine Natur begriffen werden kann.

§. 747.

Das Ideal des höchsten Gutes war der Mensch berechtigt in den Kreis seiner Thätigkeit herabzuziehen, und da es zum Theil aus dem letzten Zwecke der Erscheinungswelt (der Glückseligkeit) resultirte, so lieſs es sich zum Theil auch in derselben realisiren; zum Theil aber bestand es in einem Bedingnisse der übersinnlichen Welt und in so fern konnte wohl vermittelst der übersinnlichen Anlagen des Menschen, seine Realisirung begonnen, aber wegen der Verbindung der sinnlichen Natur des Menschen mit einer übersinnlichen nie ganz erreicht werden. Diese unendliche Annäherung an dasselbe, ohne es doch je ganz erreichen zu können, ist die nothwendige Aufgabe an ein sinn-

lich-vernünftiges Wesen, dessen Charakter eben in der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen Einer Person besteht, und das, um es erreichen oder sich doch grenzenlos demselben nähern zu können, Unsterblichkeit oder ununterbrochene Fortdauer des Charakters der Menschheit (und sollte sie durch den Tod unterbrochen werden, die Wiederherstellung dieses Charakters durch Mittheilung einer neuen Organisation an das Gemüth) verlangt. — Das Ideal des vollendeten Gutes ist aber der Vernunft fast ganz unzugänglich, weil dieser Idee in keiner Rücksicht ein Object der Sinnenwelt entspricht, und die Vernunft nie den Gedanken unterhalten kann, dieses Ideal realisiren zu wollen, das, da es weit über die Sinnlichkeit und die Grenzen derselben (Raum und Zeit) hinausliegt, in seiner Natur nicht ergründet noch begriffen werden kann.

§. 748.

Diese Idee des vollendeten Gutes ist aber der letzte Gedanke, bei dem die Vernunft stille stehen muss, da über dieses Ideal hinaus kein höherer Begriff der moralischen Wesen aufgefasst werden kann; auf diese Idee wird sie aber durch ein subjectives Bedürfniss hingeführt, das, in wie fern es aus der ewigen Gesetzgebung der moralischen Vernunft hervorgeht, völlig consequent und keinesweges eine Verirrung der Vernunft in die Regionen der übersinnlichen Welt ist. Die Teleologie der moralischen Welt verlangt nehmlich ihre letzte Begründung; die Aufgabe des moralischen Weltplans ist ein Factum, und er soll realisirt werden; aber wer gab ihn auf? wer sichert für eine grenzenlose Zukunft seine wirkliche dereinstige höhere Erreichung, da er von aller Erfahrung unabhängig, und das höchste Resultat der stufenweiss reifenden und in ihrer Vervollkomm-

kommnung weiter fortschreitenten Vernunft ist? — Das Ideal daher, das ihr zu realisiren geboten ist, und das ihr ununterbrochen vorschwebt, (das höchste Gut) setzt die Realisirung des höchsten Ideals der Vernunft, das sie blos in der Idee berühren und in die übersinnliche Welt allein (nicht in die Verbindung eines intelligiblen Charakters mit einem Sinnenwesen zu Einer Person) versetzen kann, in einem existirenden Wesen voraus, das in sich den letzten zureichenden Grund aller Moralität, aller durch dieselbe möglichen Gesetzgebung und Harmonie zwischen den menschlichen Kräften, und der dereinstigen Realisirung des moralischen Weltplans, oder richtiger, der ewigen stufenweisen Annäherung der moralischen Wesen an denselben, enthält.

§. 749.

Diese Idee des vollendeten Gutes, das in einem Wesen der übersinnlichen Welt, dem alle moralische Vollkommenheiten im uneingeschränktesten, eminentesten Sinne zukommen müssen, gedacht wird, kann blos in einem moralischen Glauben umschlossen werden, und mit der consequenten Aufstellung dieser Idee, mit der Annahme einer moralischen Gottheit, wird die moralische Religion begründet.

§. 750.

Wenn Religion überhaupt die freie Beziehung des Willens auf die Gottheit ist, so kann sie nach unendlichen Graden und Modificationen verschieden sein, und die Geschichte der Religionen der Vorwelt liefert uns Resultate genug in dieser Hinsicht. Die moralische Religion aber, die nur aus den mangelhaften Versuchen der nur halb entwickelten Vernunft langsam in der Zeiten Reife hervorgehen konnte, beruht

ruht auf wenigen und höchst einfachen Momenten: Erkenntniss unsrer Pflichten, worunter denn auch die Pflicht zu jeder Zeit gut zu sein, unabgesehen, welcher Zustand der vorige sei, gerechnet werden muss, welches die Möglichkeit einer Rückkehr vom Bösen in sich schliesst; Glaube an eine moralische Fortdauer nach dem gegenwärtigen Leben; Glaube an Gott, als der Bedingung jener Fortdauer, um nehmlich den Menschen in Frieden und Harmonie mit sich selbst zu bringen.

§. 751.

Der völlige Zusammenhang einer aus der practischen Vernunft resultirenden moralischen Religion ist aber folgender: 1) wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft enthalten ist, nach dem ganzen Umfange ihrer verbindenden Kraft; 2) daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Weltplans, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie aber Endzweck der Welt ist; 3) damit verbundne Ueberzeugung, dass für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung an denselben statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthume an sittlicher Güte und angemessener Glückseligkeit; 4) daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewusstsein der Persönlichkeit und Rückerinnerung, als der Bedingung der Möglichkeit, unendlicher sittlicher Vervollkommnung und Beseligung; 5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans im Glauben zu umschliessen, weil ohne ihn das moralische Wesen nicht mit sich einig werden kann; 6) Ohnmöglichkeit, sich die künftige Reali-

Realisirung des moralischen Weltplans denken zu können ohne Voraussetzung einer moralischen Gottheit.

§. 752.

Die Vernunft legt aber der Gottheit, nach der Analogie der Vermögen und Kräfte der menschlichen Natur, gewisse Eigenschaften bei, nicht in dem Wahne, um dadurch wahre und absolute Beschaffenheiten in dem Wesen Gottes darstellen zu wollen (dies ist dogmatischer Anthropomorphismus), sondern (symbolisch) um das Verhältniss begreiflich zu machen, in welchem Gott gegen die Welt und die moralischen Wesen gedacht werden muss. Sie legt ihm daher die Beschaffenheiten bei, ohne die er nicht als das allervollkommenste Wesen, als Schöpfer und Erhalter der Welt (in theoretischer Hinsicht), und als der künftige Vollender des moralischen Weltplans (in practischer Hinsicht) gedacht werden könnte.

§. 753.

Eine Eigenschaft Gottes drückt also einen im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grund für Zwecke und Wirkungen aus, welche die moralische Vernunft, wegen ihres eignen Endzwecks, als nothwendig voraussetzen muss.

Der Anthropomorphismus drückt die Bestimmung göttlicher Eigenschaften nach der Analogie der Vermögen der menschlichen Natur aus, und ist nur in so fern erlaubt, als er in einem wesentlichen Bedürfnisse der Vernunft gegründet ist. Dass und wie er dogmatisch oder symbolisch sein könne, zeigte der §. 752.

§. 654.

Die Formel der Exposition jeder symbolisch-anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich ein gewisses

gewisses menschliches Vermögen eine gewisse menschliche Eigenschaft verhält zu einer gewissen Art menschlicher Wirkungen, so verhält sich zu einer gewissen Wirkung Gottes der im Wesen desselben befindliche zureichende Grund derselben.

§. 755.

Man theilt die Eigenschaften Gottes in metaphysische und moralische. Die sämmtlichen metaphysischen Eigenschaften Gottes gehen von dem Begriffe eines allervollkommensten, absolut nothwendigen Wesens aus, und haben ihren Grund in dem Bedürfnisse der theoretischen Vernunft, die für die Vollkommenheiten der vorliegenden Welt einen letzten zureichenden Grund in den Eigenschaften eines übersinnlichen Wesens zu suchen berechtigt ist.

§. 756.

Zu diesen metaphysischen Eigenschaften gehören α) als *positive*: 1) Allvollkommenheit, dass er alle gedenkbare Realitäten im höchsten Grade besitzt; 2) absolute Nothwendigkeit; dass er seinem Dasein nach absolut unbedingt und unabhängig ist; 3) absolute Freiheit, dass er den absolut unbedingten Grund aller seiner Wirkungen enthält;

§. 757.

β) als *negative*: 1) Unendlichkeit; dass keine endliche Kraft einen Maasstab für die göttliche abgeben kann; 2) Unermesslichkeit; dass keine Zahl fähig ist, das Verhältniss der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; 3) Einfachheit; dass alle Bedingungen der Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen werden müssen; 4) Ewigkeit; dass Gott

Gott über alle Bedingungen und Beschränkungen der Zeit erhaben ist; 5) Allgegenwart; dass er frei ist von allen Verhältnissen und Beschränkungen des Raumes.

Die Allmacht Gottes, das Vermögen der Realisirung alles Möglichen, liegt im Begriffe der Allvollkommenheit (§. 756).

§. 758.

Von den metaphysischen Eigenschaften unterscheiden wir die moralischen (§. 755). Unter diesen denken wir uns den in dem Wesen der Gottheit enthaltenen Grund der künftigen völligen Realisirung des moralischen Weltplans, nach der Analogie der menschlichen Vermögen. Die Vernunft ist durch ein dringendes Bedürfniss genöthigt, der Gottheit diese Eigenschaften beizulegen, weil sie, ohne die Annahme derselben, nicht über die Möglichkeit des höchsten Gutes und über die Möglichkeit der Realisirung des moralischen Endzwecks der Welt beruhigt werden kann.

§. 759.

Zu diesen moralischen Eigenschaften gehören: 1) Heiligkeit (die höchste practische Vernunft in Gott), weil Gott das Beste, die Realisirung des höchsten Gutes unbedingt will; er ist nicht dem Sittengesetze unterworfen, und seine Freiheit besteht nicht in Auswahl des Bessern, sondern darinn, dass er den Grund des Guten enthält, ohne alle Möglichkeit des Gegentheils. Alle Zustände und Beschaffenheiten, die blos aus dem Verhältnisse einer moralischen Natur zur sinnlichen hervorgehen können, müssen bei dem heiligen Wesen wegfallen; (Rechte und Pflichten können ihm nicht zukommen; noch kann er dem Sittengesetze unterworfen sein.)

§. 760.

§. 760.

Die Formel, die Heiligkeit Gottes (§. 759.) zu bestimmen, ist also folgende: Wie sich in der menschlichen Natur die reine moralische Vernunft verhält zur Möglichkeit alles Sittlichguten durch das menschliche Begehrungsvermögen; so verhält sich zur Möglichkeit aller sittlichen Güte in der Welt überhaupt, zur wahren Beurtheilung der freien Handlungen aller moralischen Wesen und Verknüpfung derselben mit angemessnen Folgen, ein im Wesen Gottes dafür zureichender Grund.

§. 761.

Wenn wir uns die Heiligkeit Gottes denken, so wie sie sich in Beziehung auf diejenigen Wesen äussert, welche der Moralität, und demnach des Verdienstes und der Schuld fähig sind; so ergiebt sich der Begriff der göttlichen 2) Gerechtigkeit, dass er nehmlich, nach der Würdigkeit der moralischen Wesen, ihnen Belohnungen oder Strafen, nach Angemessenheit ihrer Handlungen ertheilt, je nachdem sie Verdienst oder Schuld sich erworben, und Glückseligkeit oder Uebel verdient haben. Er hat diese Belohnungen und Strafen unnachlässlich in der Einrichtung der moralischen Welt angelegt, weil er selbst den in seiner Heiligkeit gegründeten moralischen Endzweck der Welt nicht aufheben kann; und weil er durch alle Gesetze und Wirkungen in der moralischen Welt die Realisirung desselben eingeleitet hat.

§. 762.

Nach diesen Gesetzen, die blos das höchste Gut der moralischen Wesen beabsichtigen, geschieht die Vertheilung der Belohnungen und Strafen zur Angemessenheit des persönlichen Verdienstes oder der persön-

sönlichen Schuld, und ein gerechtes, heiliges Wesen kann nicht Verdienst und Schuld erlassen, und selbst die bereits verwirkten Folgen der Sünden und Abweichungen vom Sittengengesetze können durch die Besserung nicht aufgehoben, wohl aber durch die Besserung die Ursachen neuer Uebel und unglücklicher Folgen unmoralischer Handlungen für die Zukunft entfernt werden.

§. 763.

3) Allwissenheit (oder der Verstand Gottes); ihm ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich, er übersieht die moralische Welt mit allen ihren Wirkungen, Erscheinungen und Folgen. 4) Allweisheit; er wählt zu dem vollkommensten Zwecke die besten Mittel.

§. 764.

Vermittelst dieser Eigenschaften ist die Gottheit Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, d. h. die menschliche Vernunft kann sich das Dasein der Welt und des moralischen Endzweckes derselben, so wie die künftige Ausführung des moralischen Weltplans nicht anders denken, als durch die Annahme jener Vollkommenheiten, zu denen sie sich nach der Analogie ihrer Vermögen erhebt.

§. 765.

Gott ist Schöpfer der Welt, d. h. er ist, als ein von der Welt verschiednes, und moralisches Wesen, durch einen freien und allmächtigen Willen, Urheber derselben. Dies ist der Begriff einer unmittelbaren Schöpfung, wo wir uns das Wirken des Schöpfers denken, theils ohne Zeit, worinn, theils ohne Stoff, wodurch er gewirkt hat.

§. 766.

§. 766.

Aus diesen Begriffen ergiebt sich zugleich der Begriff der Welt als eines in sich vollendeten Systems von Wesen, in welchen die Vernunft Endzweck ist. Auch soll der Begriff einer unmittelbaren Schöpfung die Schöpfung selbst nicht erklären und begreiflich machen, sondern vielmehr den unbegreiflichen Gedanken in seiner Unbegreiflichkeit darstellen.

§. 767.

Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens führt nehmlich auf einen letzten höchsten Grund hin, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Dasein zu bewirken, eines äussern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung seines eignen Stoffes, durch Ausgiessung, Ausstralung (Emanation) und Entwickelung desselben vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirksamkeit.

§. 768.

Dem nothwendigen Wesen (§. 767.) kommt es zu, letzter Grund von allem Zufälligen zu sein, also zu wirken, aber nicht sinnlicher, sondern übersinnlicher Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der ursachlichen Verknüpfung der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine höchste sinnliche Ursache an der Spitze aller Reihen sinnlicher Ursachen zu denken; sondern, weil sie für diese Reihen sinnlicher Ursachen sich einen letzten unbedingten Grund vorstellen muss, also einen Grund, durch welchen alles da ist, was sich in ursachlicher Verknüpfung darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf übersinnliche Weise bewirkt. Nur die Ur-

sachen

ſachen der Sinnenwelt bedürfen, um zu wirken, eines Stoffes, woraus, und eines Zeitpunctes, worinn. Ohne dies iſt für ſie gar kein Wirken gedenkbar. Das nothwendige Weſen würde alſo zu einer Urſache in der Sinnenwelt herabgeſetzt werden, wenn man es dieſen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das nothwendige Weſen zu ſein.

§. 769.

Der grobe Begriff eines Weltanfangs fällt alſo weg, ohne daſs deshalb die Welt als ewig vorgeſtellt werden könnte, welches mit dem Begriffe des nothwendigen Weſens eben ſo wenig vereinigt werden kann. Auch erſcheint der Begriff eines auſser Gott ewig vorhanden geweſenen, und von ihm nur geformten Weltſtoffes, als ganz unſtatthaft, man denke ſich denſelben nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

§. 770.

In Rückſicht auf die Erhaltung der Welt führt das Bedürfniſs der Vernunft auf die Beantwortung der Frage: Macht derſelbe Grund, welcher die vernünſtigen Weſen zwingt, einen Schöpfer der Welt durch Vernunſt und Freiheit zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denſelben Glauben die Erhaltung der Welt einzuſchlieſsen? Iſt der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daſein Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

§. 771.

Wenn in dem Begriffe: Gott, ein Schöpfer der Welt nach dem vollkommnen Endzwecke der Vernunft gedacht werden muſs; wenn dieſer vollkommne Endzweck der Vernunft, für ein Weltſyſtem, wahre

 Unend-

nendlichkeit hat; so ergiebt sich, dass mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, der Glaube 1) an die endlose Erhaltung der vernünftigen Wesen, 2) und an die endlose Erhaltung aller derjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Erreichung des göttlichen Endzweckes für die vernünftigen Wesen sind.

§. 772.

In den Glauben an die Erhaltung der Welt dürfen nur diejenigen Vorstellungen aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Dasein Gottes nicht würde bestehen können, daher können die Bestimmungen der Art und Weise der Erhaltung besondrer Gattungen von Wesen nicht bis ins Einzelne verfolgt werden.

§. 773.

Gott regiert die Welt, d. h. er behandelt nach den unwandelbaren Gesetzen der Natur- und der moralischen Welt die lebendigen und vernünftigen Wesen, um sie alle ihrer Bestimmung näher zu bringen, und besonders den Endzweck der moralischen Welt zu realisiren.

§. 774.

Dieses höchste Gut: die völlige Harmonie zwischen Tugend und Beseligung, das in Beziehung auf den Menschen: Endzweck, in Beziehung auf die Gottheit: Weltplan heisst, ist zugleich der höchste Gesichtspunct, aus welchem wir die Weltregierung Gottes betrachten müssen.

§. 775.

§. 775.

Dieser Weltplan umschliesst das grosse Ganze und bewirkt in der moralischen Welt einen stufenweisen ununterbrochnen Fortschritt der sinnlich-vernünftigen Wesen vom Schlechtern zum Bessern, und ein langsam eintretendes Uebergewicht der moralischen Güte und Reife über Laster, Aberglauben, Thorheit, Vorurtheil und Irrthum.

§. 776.

In der Angemessenheit zu diesem Weltplane vertheilt die Gottheit so viel Glückseligkeit unter die moralischen Wesen, als diese sich, durch Gebrauch ihrer Freiheit und durch Ausübung des Sittengesetzes, Verdienst erwerben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes aber hat die Gottheit nur in so fern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch die moralische Gesetzgebung in der Vernunft alles Gute derselben möglich gemacht hat.

§. 777.

Da aber nur hienieden die Epochen der Disciplin beginnen, auf welche erst langsam die Epochen der Compensation eintreten können, so läst sich noch während der gegenwärtigen Daseinsperiode kein völliges Ebenmaass zwischen Verdienst und dadurch erworbnen Lohne, zwischen Tugend und Glückseligkeit, erwarten. Bei dem scheinbar disharmonisch angelegten Verhältnisse der Naturwelt zum Reiche der moralischen Wesen ist jedes völlige Ebenmaass nicht zu erwarten; und dieses scheinbare Misverhältniss konnte in einer Periode der Prüfung und Erziehung moralischer Wesen durchaus nicht vermieden werden.

§. 778.

Gott leitet aber, als moralischer Gesetzgeber und Vollender des moralischen Weltplans, die sinnlich-vernünftigen Wesen nach den einmal angelegten ewigen und unveränderlichen Gesetzen, ohne Erhöhung, ohne Milde, ohne Ausnahme.

§. 779.

Die vernünftigen Wesen umfassen den moralischen Weltplan im Ganzen, ohne sich anzumaſsen, die Realisirung desselben im Einzelnen und die scheinbar dabei vorwaltenden Anomalien begreifen und erklären zu wollen. Sie glauben aber, daſs der Schöpfer der moralischen Welt gewiſs selbst durch die Verirrungen der menschlichen Freiheit, durch Sünden, Irrthümer und Laster, seinen groſsen Plan keinesweges werde aufhalten lassen, ohne doch das Verhältniſs begreifen zu können, in welchem die menschliche Freiheit gegen den Plan der göttlichen Weltregierung steht.

§. 780.

Die letzten Zwecke des Unendlichen können also aus der richtigen Entwickelung der Teleologie der moralischen Vernunft zuversichtlich bestimmt werden, wenn es gleich der Sterbliche, der das Ganze nicht übersieht, nicht wagen darf; die Mittel, nach ihrem Umfange und nach ihrer Verschiedenheit in dem Weltall, zu beurtheilen, deren sich die Gottheit bei der ins Unendliche fortschreitenden Realisirung dieses Weltplans bedienen wird.

§. 781.

Pragmatische Litteratur der Wissenschaft der Vernunftreligion:

J. Kant, *Kritik der practischen Vernunft.* (Riga) 2te Auflage.

Den-

Derselbe, *die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* (Königsb. 1793.) und die Menge von Kommentatoren und Gegnern dieser Schrift.

Derselbe, *über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.*

Derselbe, *über das Ende aller Dinge.*
Beide in der Berlin. Monatsschrift.

K. L. Reinhold, *über das Fundament der moralischen Religion,* in den *Beiträgen zur Bericht. etc. Th.* 2. S. 295 *ff.*

K. H. Heydenreich, *Betracht. über d. Philosophie d. natürl. Religion.* 2 Thle. (Lpzg. 1790. 1791.)

Derselbe, *Grundsätze der moralischen Gotteslehre.* (Leipzig. 1792.)

Derselbe, *philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer.* 2 Bändchen.

Derselbe, *Briefe über den Atheismus.* (Leipzig 1797.)

J. C. G. Schaumann, *Philosophie der Religion überhaupt u. d. christl. Glaubens insbesond.* (Hall. 1793)

L. H. Jakob, *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele a. d. Begriffe d. Pflicht.* (Züllich. 1794.) 2te Aufl.

Derselbe, *über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes.* (Libau 1791.)

Derselbe, *allgemeine Religion.* (Halle 1797.)

Derselbe, *vermischte philos. Abhandl.* (Halle 1797.)

C. C. E. Schmid, *philos. Dogmatik.* (1796.)

J. Berger, *Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion.* (Leipzig 1796.)

Müller *Entwurf e. philos. Religionslehre.* (Hall. 1797.)

K. L. Pörschke, *Einleit. in d. Moral.* (Königsb. 1797.)

Zugleich gehören hieher die Rücksichten auf die moralische Religion, die sich in verschiedenen Kompendien der Moral aus der kritischen Schule, z. B. in den von C. C. E. Schmid, Jakob, Heyden-

 reich,

reich, Kiesewetter, J. P. Snell, J. W. Schmid, Schaumann u. andre, und in den Schriften finden, die überhaupt das Gemeinsame aller practischen Wissenschaften, die Lehre der Freiheit, die Grundbegriffe des Rechts und der Pflicht etc. behandeln.

Unter den Vorkantischen Schriften, und denen, die den Gegenstand entweder populär oder von einer andern Seite behandeln:

J. G. HERDER, *Gespräche über Gott.* (Gotha 1787.)
E. PLATNER, *Gespräche über den Atheismus.* (2te Auflage 1783.)
REIMARUS, *Wahrheiten der natürl. Religion.* 6te Aufl.
REHBERG, *Verhältniss der Metaphys. z. Relig.* (1787.)
MENDELSSOHN, *Morgenstunden.* 1 Thl. (Berl. 1786.) und *Jakobs Prüfung derselben.*
J. H. TIEFTRUNK, *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik.* (Berlin 1790.)
A. RIEM, *reines System der Religion für Vernünftige.* (Berlin 1793.)
SCHWARZ, *die moral. Wissenschaften.* 2 Thle. (neue Auflage 1797.)
K. H. L. PÖLITZ, *Beitr. zur Kritik der Religionsphilos. und Exegese unsers Zeitalters.* (Leipzig 1795.)
DERSELBE, *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen u. glückl. Lebens.* (Lpzg. 1795.) 2te Ausgabe.

Der Idealismus, der die Fichtesche Schule beseelt, liegt in seiner Anwendung auf Religion, da seine Sittenlehre erst angekündigt ist, noch nicht dem Publikum vor, um die Vermuthung einiger denkender Männer, als führe dieser Idealismus zum Atheismus hin, zu bestätigen. —

§. 782.

§. 782.

Der Geist und das Resultat der in diesem Lehrbuche enthaltnen Philosophie beruht daher auf folgenden Momenten, die ich auszugsweise aus K. L. Reinholds Abhandlung, an seine in Jena zurückgelassnen Zuhörer, im July des N. d. Merkurs 1794. S. 315 ff. aushebe:

„Dass eine und ebendieselbe in dem Wesen der Vernunft gegründete Function, sowohl jedem richtigen Raisonnement der Denkkraft, als auch jeder guten Handlung des Willens zum Grunde liege; nehmlich: das Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine, und dass also die im Vernunftschlusse und in der Sittlichkeit beschäftigte (theoretische und practische) Vernunft an eine und ebendieselbe Handlungsweise gebunden sei."

„Dass die Sittlichkeit als das freie Ergreifen der Gesetzmässigkeit um ihrer selbst willen gegen den eigennützigen Trieb bei den guten — und als das freie Ergreifen des eigennützigen Triebes gegen das Gesetz, bei den bösen Handlungen gedacht werden müsse; wie sie denn auch durch den gemeinen gesunden Verstand als die freie Befriedigung der Forderung des Gewissens gegen die Forderung des Gelüstens in dem einen, und als die freie Befriedigung des Gelüstens gegen die Forderungen des Gewissens in dem andern Falle gedacht wird."

„Dass jedes philosophische System, durch welches die philosophirende Vernunft mit dem gemeinen und gesunden Verstande über die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens entzweit wird, eben so falsch als verderblich sei."

„Dass diese Freiheit, in wie fern sie der sittlichguten und sittlichbösen Handlung zum Grunde liegt, unbedingt, im strengsten Sinne des Wortes, Freiheit sei, dass nur durch sie das Verdienst und die Schuld unserer Handlungen, der Werth und Unwerth unsrer Person in unsrer Gewalt stehe, und dass wir, ohne sie, eben so wenig dafür bürgen könnten, ob wir in jedem folgenden Augenblicke rechtschaffen oder nichtswürdig, glücklich oder unglücklich sein würden."

„Dass, ohne diese Freiheit, und die nur durch sie denkbare Zurechnungsfähigkeit unsrer Handlungen, eben so wenig ein probehältiger Grund der Erwartung eines künftigen Lebens, als ein eigentlicher reeller Unterschied zwischen moralischer und physischer Nothwendigkeit und Möglichkeit, zwischen Zwang und Pflicht, zwischen Können und Dürfen, folglich schlechterdings keine Moralität, auch im gegenwärtigen Leben möglich sei."

„Dass die philosophirende Vernunft so wenig mit dem gesunden Verstande als mit sich selbst einig sei, so lange sie fortfährt Principien des Dogmatism und Scepticism, des Naturalism und Supernaturalism aufzustellen."

„Dass die Gesundheit des Verstandes sich durch eine gleichweite Entfernung von anmasslicher Wisserei und von Zweifelsucht, von Unglauben und von Aberglauben ankündige; und dass die mit sich selbst einige philosophirende Vernunft im Dogmatism nichts wahr finden könne, als den Abscheu vor Zweifelsucht; im Scepticism nichts als den Abscheu vor Aberglauben, und im Supernaturalism nichts als den Abscheu vor Unglauben."

„Dass

„Daſs die einzig wahre Philoſophie in ſo fern weder dogmatiſch noch ſkeptiſch ſein könne, als ſie durch die Kritik der reinen Vernunft eingeleitet; und die einzig wahre Religion in ſo fern weder naturaliſtiſch noch ſupernaturaliſtiſch ſein könne, als ſie durch Moralität begründet wird."

„Daſs die einzigwahre Philoſophie allgemeingültig, für alle Menſchen dieſelbe ſei, und alle Secten und Partheien in ihrem Gebiete ohnmöglich mache, in wie fern ſie, in ihren Principien nichts anders iſt und ſein kann, als die reine, weder durch Mangel noch durch Ueberfluſs fehlerhafte, Kenntniſs der urſprünglichen, allen Menſchen gemeinſchaftlichen, und bei aller Verſchiedenheit der Organiſationen, Temperamente, Erziehungsarten u. ſ. w. in jedem Menſchen, auf dieſelbe Weiſe vorhandenen Geſetze, an welche ſie durch die aller Erfahrung zum Grunde liegenden, und in ſo fern von aller Erfahrung unabhängigen Vermögen des Gemüths gebunden ſind."

„Daſs die einzig wahre Religion, allein auf Moralität gegründet, und in ſo fern weder eſoteriſch noch exoteriſch, weder blos für die Philoſophen, noch blos für den Pöbel, weder ein metaphyſiſches Syſtem noch eine politiſche Maſchine ſein könne."

Daſs alſo dieſe Philoſophie, die den ganzen Menſchen nach beiden Theilen ſeiner Natur und nach allen in denſelben enthaltnen Anlagen, Vermögen und Kräften umſchlieſst, den Menſchen mit ſich ſelbſt zum Frieden und zur Harmonie bringen und dadurch die Einigkeit bewirken könne, ohne die keine Glückſeligkeit und kein Genuſs des Lebens gedacht werden kann; daſs

ſie

sie aber auch, indem sie den Verstand erhellt und das Herz erwärmt, indem sie ins Leben übergeht und mit allen Verhältnissen desselben in Verbindung gebracht werden kann, uns für höhere und bessere Daseinszustände in lichtern Gegenden des Universums erziehe, und in dieser Hinsicht, im vollen Sinne des Worts, die Verheissungen dieses und jenes Lebens habe!

Druckfehler.

S.	Z.		
S. 8	Z. 9	v. o.	lese man nach fühlt — hervorgeht,
12	14	v. u.	l. Sittlichkeit st. Sinnlichkeit.
30	13	v. u.	l. und seinen Organen
49	2	v. o.	l. Geschöpfs st. Geschlechts.
177	5	v. o.	l. von st. vor — unterschieden.
182	5	v. o.	l. denselben st. derselben.
225	15	v. o.	l. den Begriff der
235	15	v. u.	l. in der Sinnenwelt
261	12	v. u.	l. zum Subjecte des
288	5	v. o.	l. Erkennbare.
319	10	v. o.	l. Triebe st. Willen.
380	6	v. u.	l. verbindet.

1000. -
10.6.83







